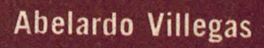
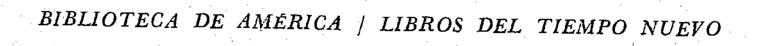
BIBLIOTECA DE AMERICA LIBROS DEL TIEMPO NUEVO



PANORAMA DE LA FILOSOFIA IBERO-AMERICANA ACTUAL




BIBLIOTECA DE AMÉRICA / LIBROS DEL TIEMPO NUEVO

Abelardo Villegas

Panorama de la filosofía iberoamericana actual

EUDEBA EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

A Eugenia

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES – Florida 656
Fundada por la Universidad de Buenos Aires
Hecho el depósito de ley
IMPRESO EN LA ARGENTINA — PRINTED IN ARGENTINA

PRÓLOGO

Considero necesario explicar, aunque sea muy brevemente, el criterio que me guió en la elaboración de este panorama. *Ante todo, no quería que se convirtiera en una lista de nombres y títulos de obras, pues de ésas ya hay muchas; por otra parte, resultaba imposible, al menos por las dimensiones del presente trabajo, reseñar, aunque fuera de modo sucinto, los filosofemas de pensadores de veinte países. Preferí, entonces, señalar las grandes corrientes, los temas más importantes que han tratado nuestros filósofos. Y de ellos solo dediqué apartes especiales a los que sin duda sobresalen del resto de sus colegas, ya sea por la profundidad con que han pensado, o porque son exponentes ejemplares de una posición. Eso, desde luego, no quiere decir que el resto no sea digno de mención; todo lo contrario, en una obra más amplia, muchos de ellos ocuparían también lugar de honor. Lo mismo ocurre con ciertos países no tratados aquí.*

Todos estos huecos traté de subsanarlos exponiendo más bien los lineamientos generales de la filosofía iberoamericana actual; personas y países no mencionados quedan envueltos en estas generalidades, o las mismas pueden servir de fondo para destacar las peculiaridades de las filosofías nacionales. Quise diseñar un telón de fondo en el cual los pensadores individuales puedan quedar situados y explicados, un trasfondo en relación al cual puedan sus filosofías adquirir sentido y significación dentro de la totalidad no solo filosófica, sino también de nuestra cultura.

Incluso el examen de la obra de los fundadores, *Korn, Rodó, Vaz Ferreira, Deustua, Molina, Caso y Vasconcelos, fue hecho con el anterior criterio, por más que cada uno de ellos merezca una monografía por su labor de iniciador de la filosofía iberoamericana moderna.*

Ahora bien, se advertirá, si se repasan las páginas que siguen, que las dos grandes tendencias de nuestra filosofía son las siguientes: por un lado se piensa que ésta debe ser una filosofía como cualquiera otra de las filosofías occidentales, que debe tratar sus clásicos temas sin otra preocupación que la de profundizar en los mismos, que la de estar "al día" en lo que se piensa y se escribe en los grandes centros de la filosofía occidental. Traducciones, comentarios de obras príncipes, frecuentes viajes a Europa, son los motores de esta actitud filosófica. Por otro lado, se considera que, sin menoscabo de una información sobre la filosofía occidental, la nuestra tiene un tema propio, propio pero no exclusivo, que es el de filosofar sobre la realidad americana. Esta propiedad de semejante tema no radica en que solo nosotros, los iberoamericanos, podamos tratarlos, sino que es el más importante, el que solicita con más urgencia una solución. El acontecer cada vez más dramático de nuestra historia contemporánea es el motor de esta segunda actitud filosófica.

El que esto escribe no oculta su simpatía por la última tendencia; sin embargo, no siendo este trabajo una polémica sino una historia, ha creído que lo mejor es exponer las razones de ambas posiciones, con la mayor objetividad de que es capaz, para que sea el lector mismo quien decida sus preferencias personales. Si a pesar de esto el demonio que, según Descartes, acecha a los filósofos, ha enturbiado su objetividad, no quedará sino que otro autor con mayor capacidad realice una tarea que logre una absoluta imparcialidad.

A. V.

México D. F., agosto de 1962.

CAPÍTULO I

LA HERENCIA DEL POSITIVISMO

1. SENTIDO DEL POSITIVISMO EN IBEROAMÉRICA

La filosofía iberoamericana del siglo XX se inicia con un serio esfuerzo para superar el positivismo que prevaleció en las últimas décadas del siglo anterior y en las primeras de éste. Y se emplea la palabra *superación* para englobar en un solo término los distintos modos como nuestra filosofía se independizó del sistema positivista, tan dispares entre sí como pueden serlo la ruptura violenta en México y el tránsito gradual y tranquilo a la manera brasileña o uruguaya. En todo caso, la ruptura se produjo, y es necesario analizar sus motivos, el porqué de la insatisfacción de los iberoamericanos con la filosofía que unos años antes había sido casi unánimemente aceptada. Todo lo cual no puede hacerse sin averiguar antes la significación, el sentido del positivismo en Iberoamérica.

Francisco Romero ha dicho que "cierto positivismo vivido y difuso, consustancial con la situación histórica, preparó el terreno y acompañó después, corroborándolo, el positivismo teórico importado de Europa" [1].

¿En qué consistía este positivismo vivido y difuso? Nada menos que en el afán de los iberoamericanos de advenir a la modernidad. El positivismo constituyó, para

1. *Sobre la filosofía en América.* Ediciones Raigal, Buenos Aires, 1952.

los hombres de nuestra América, un instrumental teórico para hacer de sus respectivos países naciones semejantes a las del mundo moderno [2]. Este afán había surgido con el propio movimiento de independencia, y la aparición del liberalismo había tenido idéntico resorte. La idea de una transformación política que convirtiera las antiguas colonias españolas en repúblicas democráticas, satisfacía la inquisición teórica de aquellos que se habían empeñado en la reconstrucción posterior a las guerras de independencia. Sin embargo, pronto los hechos demostraron lo utópico de esa idea. Los cuartelazos y las dictaduras se sucedieron sin término como síntomas de un mal profundo que aquejaba a las jóvenes repúblicas. Este mal era un mal de origen. El doctor José María Luis Mora decía: "El pueblo de México ama y desea tenazmente la libertad; pero por ciertas contradicciones e inconsecuencias que se advierten en el carácter nacional, está tenazmente adherido a instituciones y prácticas esencialmente incompatibles con ella". Y lo que se decía de México podía decirse del resto de Hispanoamérica. El mal radicaba en el carácter, en las instituciones, en suma, en el origen mismo, en la herencia hispánica.

Era la estructura colonial que pervivía a pesar de que los nexos políticos con la metrópoli ya no existían. Y a los ojos de nuestra generación romántica, de un Sarmiento, de un Alberdi, un Bilbao, un Lastarria, un Montalvo, un Rodríguez, un Mora, todo vestigio de esa estructura apareció como tiranía, barbarie, retroceso, etc. En consecuencia, consideraban que un programa de vida acertado era el de eliminar ese pasado y adoptar las formas de vida y el pensamiento de las naciones auténticamente modernas, de Francia, Inglaterra y los Estados Unidos, que por medio del trabajo, la industria y la democracia habían abandonado desde hacía mucho

2. Cf. LEOPOLDO ZEA: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. Ediciones del Colegio de México, México 1949. Y *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*. Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1956.

tiempo las sombras del medioevo en las cuales se encontraba todavía España.

El cambio debía ser radical; intentar establecer instituciones modernas sin cambiar la mentalidad de los hispanoamericanos era francamente ilusorio. Se requería transformar no solo los hábitos y costumbres sino también la concepción del mundo heredada de España, se necesitaba organizar una educación que bajo el signo de la filosofía moderna removiera los estratos psicológicos más profundos y las bases mismas de la cultura colonial. Expresión y justificación de ésta era la escolástica. Así lo reconoce el brasileño Alcides Bezerra cuando afirma que "nuestros filósofos de la era colonial... nada trajeron de nuevo. Se limitaron a repetir las especulaciones de su tiempo, con un fin práctico, inmediato, religioso o político" [3]. La escolástica colonial no era un movimiento creador sino puramente apologético de una concepción del mundo con la cual se quería justificar los intereses de las metrópolis. Su dogmatismo y su método discursivo y verbalista informaban aún los grandes centros de enseñanza en Iberoamérica a mediados del siglo XIX. Justo Sierra, uno de los máximos representantes del positivismo mexicano, describía del siguiente modo a la Universidad Real y Pontificia: "Los indígenas que bogaban en sus luengas canoas planas, henchidas de verduras y flores, oían atónitos el tumulto de voces y el bullaje de aquella enorme jaula en que magistrados y dignidades de la Iglesia regenteaban cátedras concurridísimas, donde explicaban densos problemas teológicos, canónicos, jurídicos y retóricos, resueltos ya, sin revisión posible de los fallos, por la autoridad de la Iglesia.

" Nada quedaba que hacer a la Universidad en materia de adquisición científica; poco en materia de propaganda religiosa, de que se encargaban con brillante suceso las comunidades; todo en materia de educación,

3. Citado por JOAO CRUZ COSTA en *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil.* Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

por medio de selecciones lentas en el grupo colonial. Era una escuela verbalizante; el «psitacismo», que dice Leibnitz, reinaba en ella. Era la palabra y siempre la palabra latina, por cierto, la lanzadora prestigiosa que iba y venía sin cesar en aquella urdimbre infinita de conceptos dialécticos: en las puertas de la Universidad, podíamos decir de las universidades, hubiera debido inscribirse la exclamación de Hamlet: «Palabras, palabras, palabras»" [4].

Semejante sistema educativo y la filosofía en que se sustentaba debían ser anulados y sustituidos por otros más adecuados al siglo que se vivía. Y de esta necesidad surge justamente el positivismo, concebido en todas sus variantes, como la expresión más acabada de la época moderna. "¿Podrá el clero, se preguntaba Juan Bautista Alberdi, dar a nuestra juventud los instintos mercantiles e industriales que deben distinguir al hombre de Sudamérica? ¿Sacará de sus manos esa fiebre de actividad y de empresa que lo haga ser el yankee hispanoamericano?" "Nuestra juventud debe ser educada en la vida industrial, y para ello ser instruida en las artes y ciencias auxiliares de la industria. El tipo de nuestro hombre sudamericano debe ser el hombre formado para vencer el grande y agobiante enemigo de nuestro progreso: el desierto, el atraso material, la naturaleza bruta y primitiva de nuestro continente" [5]. Otro tanto pensaba Pereira Barreto, uno de los primeros positivistas brasileños, quien afirmaba que era necesario proclamar "las verdades filosóficas de las ciencias positivas" [6] para librar al Brasil de la secular tutela teológica responsable de su atraso cultural.

En suma, los pensadores iberoamericanos del siglo XIX culparon a la mentalidad colonial heredada de España y Portugal de los fracasos del liberalismo, identificaron

4. JUSTO SIERRA: *Discursos.* Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1948.
5. Citado por ZEA en *Dos etapas...*
6. Cf. CRUZ COSTA: *opus cit.*

la colonia con el medioevo de nuestro continente y consideraron que la única salida era advenir a la modernidad, lo que no podría ocurrir sin la ayuda de la filosofía positiva, por medio de la cual se conformaría la nueva mentalidad.

2. Las tesis fundamentales del positivismo

El positivismo en Iberoamérica tiene una característica común, que ya hemos señalado: la del rechazo pleno de una cosmovisión en la que el concepto de Dios era el centro de la misma, esto es, el rechazo pleno de la escolástica. La idea de Dios es substituida por la idea de la Naturaleza, concebida como el conjunto de los hechos sometidos a leyes. De este modo lo declaraba el mexicano Ignacio Ramírez: "No hay Dios, los seres de la naturaleza se sostienen por sí mismos". La voluntad divina es cambiada por la ley natural, punto de partida de cualquier explicación, lo mismo de los fenómenos físicos y biológicos que de lo que el mismo Comte llamó *física social*, es decir, de las estructuras de las sociedades y de la mentalidad humana. Y de semejante manera, el silogismo verbalizante de la escolástica es trocado por el método de las ciencias naturales, por la observación y la experimentación, por una razón atenta a lo que efectivamente ocurre.

Sin embargo, a pesar de esa característica común, el positivismo asume distintas modalidades en los diferentes países de América [7]. Y ello se debe no precisamente a que algunos autores se atengan a las fuentes francesas, a las obras de Comte, Littré, Taine, Renán, Guyau o a las fuentes inglesas de los trabajos de Stuart Mill, Spencer e incluso al propio Darwin, sino justo todo lo contrario, a que los iberoamericanos se apropian esas filosofías en

7. Cf. Zea: *Dos etapas*... y *El positivismo en México.* El Colegio de México, México, 1943.

función de sus distintos intereses. Pues si bien todos rechazaban la escolástica, a muchos de ellos se les presentó el problema de conciliar la nueva doctrina con el liberalismo que había arraigado profundamente en las conciencias.

El sistema comtiano había asumido en Francia una actitud crítica en contra del liberalismo que había hecho posible la Revolución: dentro del mismo se le asignaba la función histórica de haber destruido el orden medieval, pero en relación a las ciencias positivas se le consideraba como una metafísica incapaz de construir un nuevo orden. El progreso no podría obtenerse por medio de la libertad anárquica sino solo a través de una paz ordenada, que podía suponer la anulación de las libertades republicanas y la entronización de una monarquía o una dictadura. Por eso es fácilmente comprensible que los pensadores de unas naciones que habían surgido en el seno del liberalismo y que se debatían en una serie inacabable de dictaduras no acogieran con simpatía las ideas políticas de Comte, que eran, en cierto modo, manifestaciones de la Restauración.

En Chile, contrariando la corriente ortodoxa presentada por los hermanos Juan Enrique, Jorge y Luis Lagarrigue, Valentín Letelier se opone a la dictadura postulada por la sociocracia comtiana, concebida como elemento indispensable del orden, y se adhiere a la idea de una estructura social determinada por el medio en cierta forma, pero en la cual también interviene la libertad humana. En Cuba, la doctrina de Comte es rechazada por Enrique José Varona, quien no la encuentra congruente con las aspiraciones libertarias de la isla, lo que no ocurre con las filosofías de Spencer y Mill. Por su parte, también el peruano Manuel González Prada rechaza al comtismo por encontrarlo absurdamente dogmático. Por el contrario, en México, el positivismo funge como justificador de la dictadura de Porfirio Díaz; para Gabino Barreda, su introductor, el orden era la condición esencial para el progreso del país, retrasado por la anar-

quía liberal, y para Justo Sierra, solo un gobierno como el de Díaz podía mantenerlo.

Sin embargo, dentro de estas caracterizaciones demasiado generales del positivismo iberoamericano cabe destacar algunos puntos a los cuales enfocó sus baterías críticas la generación que siguió. Así, por ejemplo, los positivistas demostraron una honda preocupación por fundar una moral con una base científica, una moral que no solo superara a la emanada del catolicismo, sino también a aquella que surgía de lo que ellos consideraban liberalismo anárquico. Para eso tenían que cambiar el concepto de libertad o libre albedrío y ponerlo más acorde con una filosofía emanada de las ciencias positivas. En este sentido es típica la opinión de Gabino Barreda: "Represéntase comúnmente la libertad como una facultad de hacer o querer cualquier cosa sin sujeción a la ley o a fuerza alguna que la dirija; si semejante libertad pudiera haber, ella sería tan inmoral como absurda, porque haría imposible toda disciplina *y, por consiguiente, todo orden.* Lejos de ser incompatible con el orden, la libertad consiste en todos los fenómenos, tanto orgánicos como inorgánicos, en someterse con entera plenitud a las leyes que los determinan. Cuando dejo caer un cuerpo sin sujetarlo ni estorbarle de otro modo su marcha, baja directamente hacia el centro de la tierra con una velocidad proporcional al tiempo; es decir, que se sujeta a la ley de gravedad y entonces decimos que *baja libremente.* Cuando pongo frente a frente y libres el oxígeno y el potasio, ambos manifiestan su libertad combinándose inevitable e inmediatamente; es decir, obedeciendo a la ley de las afinidades. Otro tanto sucede en el orden intelectual y moral: *la plena sujeción a las leyes respectivas caracteriza, allí como en todas partes, la verdadera libertad*" [8].

La libertad, pues, no consiste en la arbitraria elec-

8. Gabino Barreda: *Estudios.* Universidad Nacional Autónoma de México, México 1941.

ción, sino en el sometimiento a la ley: y cuando la esfera de lo humano se asimila a la esfera de lo natural y se considera que la naturaleza se encuentra sometida a leyes invariables, afirmar que la verdadera libertad consiste en acatar la ley se convierte solo en un modo de hablar, puesto que todos los hombres, en tanto que seres naturales, quieran que no, actuarán naturalmente, conforme a las leyes naturales. Y lo único sensato que queda es reconocerlo así y no formular explicaciones metafísicas o religiosas. Este corolario es inevitable si se parte de semejantes premisas; por eso los esfuerzos de algunos liberales positivistas para salvaguardar teóricamente la libertad humana fracasaron lamentablemente. Si partían de la noción de que el hombre es una entidad puramente natural, implícitamente le negaban la libertad.

Íntimamente ligado con la idea del determinismo naturalista se desarrolló en algunas partes de esta América un racismo que tenía sus raíces en el darwinismo social, en la creencia de que la selección natural también operaba en la sociedad humana de modo que los individuos y las comunidades más fuertes necesariamente tenían que prevalecer sobre los más débiles. Asimismo, dentro de esta concepción se estableció una equivalencia: lo que en el mundo zoológico eran las especies, lo eran las razas en el mundo humano. De modo que se suscitó el problema de saber cuál era la raza más fuerte, a cuál le correspondía el dominio dentro de este continente.

Típica es también en este sentido la opinión del argentino José Ingenieros, quien elaboró una curiosa síntesis de darwinismo y socialismo. Para Ingenieros, "la raza no es un factor abstracto: cada raza, en función de su medio, se traduce por costumbres e instituciones determinadas, cuyo exponente más inequívoco es una organización del trabajo humano reflejado en sus condiciones económicas" [9]. Si se comparan las dos Américas, la latina

9. José Ingenieros: *Sociología argentina*. Daniel Jorro Editor, Madrid, 1913.

y la sajona, se verá inmediatamente la disparidad: los "Estados Unidos y Sudamérica, no obstante haberse copiado en la segunda las instituciones de los primeros, dan el espectáculo respectivo de la fuerza triunfante y de la decadencia miserable". Le Bon opinaba de esta manera, dice Ingenieros, y no estaba mal; solamente pecaba esta opinión "de excesiva y demasiado general". Posiblemente la excepción fuera Argentina, y ello por dos razones: la primera consistía en que este país había llegado a un régimen agropecuario e industrial al haberse eliminado el caudillismo feudal, que no solamente suponía retraso económico sino también atomización del poder civil y del "sentimiento nacional". El nuevo régimen se formaba ahora por una clase rural, una burguesía industrial y comercial y un proletariado animados por un idéntico sentimiento. Ahora bien, dice Ingenieros, "la formación de la nacionalidad argentina permite entrever ya su función política dentro de la futura evolución continental. El estudio de su presente potencialidad económica y de las condiciones del medio que favorecen el incremento de su población, dan la medida de los factores que la predestinan a restaurar en Sud América la grandeza de una raza neo-latina.

" Fácilmente se advierte que le correspondería una *función tutelar* sobre otras repúblicas del continente; los países que podrían disputarle esa hegemonía —Brasil y Chile— se desenvuelven en condiciones étnicas o geográficas poco propicias a su engrandecimiento. El naciente «nacionalismo» argentino repercutirá en el continente como un «imperialismo pacifista», ideal de cooperación en un esfuerzo para la grandeza común y de salvaguardia contra la posible penetración de otras razas que acechan su debilidad". Sin embargo, este imperialismo no es algo que dependa de las intenciones subjetivas de los pueblos, sino que está condicionado por los hechos y las leyes económicas, y es algo tan inevitable como la supresión de los artesanos por las grandes industrias del capitalismo. "La grandeza material de la nacionalidad ar-

gentina lleva en sí los factores que determinarán en su mentalidad colectiva una franca tendencia nacionalista e imperialista, como de tiempo atrás se observa en los Estados Unidos.

" El ideal imperialista es la paz. Los pueblos fuertes se consideran encargados de tutelar a los otros, extendiendo a ellos los beneficios de su civilización más evolucionada. Los débiles suelen protestar, oponiendo la palabra «derecho» a la fuerza del «hecho»; los medios necesarios para ejercer la tutela pueden parecer injustos. La historia ignora la palabra justicia; se burla de los débiles y es cómplice de los fuertes. Sin fuerza no hay derecho; quien quiera reivindicar un derecho —sea un individuo, una nación o una raza— debe descartar el sentimiento de justicia y trabajar para ser el más fuerte. Eso basta".

Ahora bien, ¿cuáles son las condiciones étnicas y geográficas por las que Chile y Brasil no pueden disputarle la hegemonía sudamericana a la Argentina? Los chilenos son muy aguerridos, dice Ingenieros, pero su territorio estrecho, escaso y amurallado por los Andes frustra sus aspiraciones; el Brasil, en cambio, posee territorio suficiente, aunque poco colonizado; además, casi todo él es tropical y "la formación de grandes nacionalidades es incompatible con las condiciones climáticas del ambiente tropical. La civilización blanca polariza sus grandes centros de cultura y de riqueza en las zonas templadas". A estos inconvenientes debe agregarse "la enorme masa de negros que forman el substrátum de su población. Ocupándonos de las razas hemos emitido nuestro parecer sobre el papel de la raza negra en la formación de los pueblos americanos; si admitimos que la civilización superior corresponde actualmente a la raza blanca, fácil es inferir que la negra debe descartarse como elemento de progreso. Un país donde lo corriente es el negro o el mestizo no puede aspirar a la hegemonía donde el negro es un objeto de curiosidad.

Tal es el caso de Argentina, libre ya, o poco menos, de razas inferiores..."[10]

Antiescolasticismo, conciliación o ruptura con el liberalismo, naturalismo, industrialismo, sajonismo y racismo, caracterizan, más o menos, al positivismo en Iberoamérica. El porqué de estos caracteres ha sido ya anotado antes: el positivismo fue la expresión filosófica de un grupo de hombres que deseaba incorporar a nuestras naciones dentro de la era moderna. Solo que, al revés de lo que había ocurrido en Europa y Norteamérica, este grupo de hombres no constituía una burguesía sino que *aspiraba* a constituirla. No eran ellos los voceros de una clase mercantil e industrial, sino de una clase media e intelectual que creía que la estructura feudal heredada de las metrópolis ibéricas únicamente podría desintegrarse con la creación de esta nueva clase. Solo ella podría destruir al clero y al ejército, y sobre todo a su cerrado espíritu de casta, vestigio colonial que los informaba.

Por otra parte, los Estados Unidos, Inglaterra, Alemania y Francia eran los países modernos por excelencia, los arquetipos que debían regular nuestra conducta; por eso no es nada extraño que en países como la Argentina y Brasil, sin brillante pasado prehispánico ni grandes núcleos indígenas, y con grandes contingentes de inmigrados europeos, florecieran, de vez en vez, chispazos de un racismo a la manera sajona. Racismo aparentemente justificado por los acontecimientos de los últimos años del siglo pasado, cuando cada uno de los grandes imperios, como dice Toynbee, creía haber concluido la historia a su favor.

10. INGENIEROS: *Opus cit.*

CAPÍTULO II

LA POLÉMICA CONTRA EL POSITIVISMO

3. Crítica del modelo sajón

Posiblemente ninguna filosofía ha sido acogida tan unánimemente por los iberoamericanos como el positivismo; el motivo ya lo hemos examinado: constituía una herramienta intelectual, política y pedagógica, por medio de la cual nuestros países advendrían a la modernidad. Sin embargo, en los primeros años de este siglo la conciencia americana comienza a percatarse del fracaso de semejante filosofía. La acogida al positivismo había sido casi universal, pero ninguna de las naciones positivistas había terminado con las llamadas lacras coloniales, el orden social era impuesto por la casta de los dictadores militares, la supuesta riqueza acaparada por una oligarquía latifundista y financiera, el imperialismo económico de las grandes naciones occidentales hacía presa de estos países convirtiendo su incipiente burguesía en un apéndice de la gran burguesía internacional.

En lo intelectual, el régimen positivista también entrañaba grandes contradicciones. Refiriéndose a México, dice Alfonso Reyes que el llamado Partido Científico, que apoyaba a la dictadura de Díaz, no creó nunca una facultad de economía o una escuela de finanzas. "No se esforzaron nunca, dice, por llenar materialmente el país de escuelas industriales y técnicas para el pueblo, ni tampoco de centros abundantes donde difundir la moderna

agricultura... En suma, que no se cargaba el acento donde, según la misma profesión de fe de los científicos, debió haberse cargado. Se prescindía de las humanidades y aún no se llegaba a la enseñanza técnica para el pueblo, ni estábamos en el Olimpo ni estábamos en la tierra, sino colgados en una cesta como el Sócrates de Aristófanes" [11].

Había, pues, que encontrar la causa del colapso positivista, el porqué del fracaso del intento de modernización, del sueño sajonizante. El uruguayo José Enrique Rodó ensaya la primera explicación: la empresa positivista era inadecuada a las circunstancias iberoamericanas, y no solo eso, sino que además los ideales mismos del positivismo eran harto discutibles.

No cabe duda, dice Rodó, que el incesante bregar por la vida es un hecho, según lo señala el darwinismo social, y que la actividad para sobrevivir es útil, y que en concreto son los Estados Unidos el pueblo que más ha sobresalido en este menester, fundamento mismo de su prosperidad y su poder. Pero de aquí a proponerlo como modelo para la América latina hay una gran distancia; primero porque a ambas Américas las informa un espíritu distinto, y segundo porque el típico ideal norteamericano no es el único ni el mejor. Padecemos una "nordomanía", afirma Rodó, pero a ella "es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno", pues "no veo la gloria, ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos —su genio personal— para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu, ni en la creencia ingenua de que eso pueda obtenerse alguna vez por procedimientos artificiales e improvisados de imitación". "Ese irreflexivo traslado de lo que es natural y espontáneo en una sociedad al seno de otra, donde no tenga raíces ni en la naturaleza ni en la historia, equivalía para Michelet a la tentativa

11. ALFONSO REYES: *Pasado inmediato y otros ensayos.* El Colegio de México, México, 1941.

de incorporar, por simple agregación, una cosa muerta a un organismo vivo"[12] Hay una especie de "snobismo" político en andar imitando todo cuanto hacen los preponderantes y los fuertes, los vencedores y los afortunados. "El cuidado de la independencia «interior» —la de la personalidad, la del criterio— es una principalísima forma de respeto propio".

Tenemos que reconocer, añade Rodó, las cualidades propias del sajonismo, de los norteamericanos; ellos se han mantenido fieles a la libertad y han sido los primeros en codificarla dentro de un derecho justo republicano y federativo; ellos han revelado la grandeza y el poder del trabajo, antes abandonado a la abyección de la esclavitud, cada uno de ellos avanza a la conquista de la vida como al desierto los primitivos puritanos; sin destruir la concepción del individuo han sabido practicar el espíritu de asociación, creando formidables industrias y extensísimos sistemas educativos. Sin embargo, a pesar de todas sus virtudes, a pesar de toda su dinámica "¿realiza aquella sociedad, o tiende a realizar, por lo menos, la idea de la conducta racional que cumple a las legítimas exigencias del espíritu, a la dignidad intelectual y moral de nuestra civilización? ¿Es en ella donde hemos de señalar la más aproximada imagen de nuestra «ciudad perfecta»?". Parece que no. La actividad subordinada a los propósitos de utilidad inmediata se revela como propia de una concepción de la existencia de carácter provisional o preliminar para la formación de una cultura, pues el trabajo no puede convertirse en fin y objeto supremo de la vida, sino solo debe constituir la acumulación de elementos necesarios para el desenvolvimiento total y armonioso de nuestro ser. El trabajo distrae del "ocio", pero del ocio entendido en el buen sentido, como todo desinteresado empleo de las horas, todo objeto de meditación levantado sobre la finalidad inmediata de la utilidad. "Sensibilidad, inteligencia, costumbres, todo es-

12. *Ariel.* Ediciones Novaro, México, 1957.

tá caracterizado en el enorme pueblo por una radical ineptitud de selección, que mantiene, junto al orden mecánico de su actividad material y de vida política, un profundo desorden en todo lo que pertenece al dominio de las facultades ideales". A pesar de su enorme riqueza no ha podido adquirir la nota del buen gusto, y el cultivo del arte es una actividad casi clandestina; solo ha existido, como en el caso de Edgar Allan Poe, a título de rebelión individual.

Si la idealidad de lo hermoso no apasiona al norteamericano, otro tanto le ocurre con la idealidad de lo verdadero. No lo lleva a la ciencia un desinteresado afán de verdad, sino que solo constituye el antecedente de la aplicación utilitaria; ha extendido, sin duda, la cultura elemental al pueblo, pero no se ha ocupado de refinarla, y así, lo que ha logrado ha sido "la semicultura universal y una profunda languidez de la alta cultura".

Con su moral le ocurre lo mismo; el utilitarismo ha sido moderado en cierto modo por una fuerte tradición religiosa, pero la religiosidad de los norteamericanos, como extrema derivación de la inglesa, "no es más que una fuerza auxiliatoria de la legislación penal". "La más elevada cúspide de su moral es la moral de Franklin. Una filosofía de la conducta que halla su término en lo mediocre de la honestidad, en la utilidad de la prudencia, de cuyo seno no surgirá jamás ni la santidad ni el heroísmo; y que, solo apta para prestar a la conciencia, en los caminos normales de la vida, el apoyo del bastón de manzano con que marchaba habitualmente su propagador, no es más que un leño frágil cuando se trata de subir las altas pendientes".

Pese a toda su grandeza, pues, los Estados Unidos no deben ser el modelo que sigan nuestros países. Su civilización no cumple las exigencias del espíritu ni se aproxima al modelo de la ciudad perfecta. Pero, en rigor, ¿cuáles son las exigencias del espíritu? ¿en qué consiste el desenvolvimiento total y armonioso de nuestro ser? ¿cuál es el ideal que corresponde a la ciudad perfecta?

Al contestar estas preguntas Rodó endereza una crítica contra el utilitarismo derivado del positivismo y, en el fondo, contra una forma de vida apegada a los cánones de la naturaleza que, según vimos, era el objetivo moral de los filósofos positivistas. Como precursor de una generación antipositivista iberoamericana, Rodó trata de rescatar una esfera propia de lo humano, una región exclusiva del hombre distinta de la puramente natural, y piensa que el positivismo, al considerar al hombre como un ente natural más, le priva de lo que le es propio. Por eso, el viejo maestro que evoca al Próspero de La Tempestad les dice a sus discípulos en su discurso de despedida: "Una vez más: el principio fundamental de vuestro desenvolvimiento, vuestro lema en la vida, debe ser mantener la *integridad* de vuestra condición humana"; "debe velar en lo íntimo de vuestra alma la conciencia de la *unidad* fundamental de nuestra naturaleza, que exige que cada individuo humano sea, ante todo y sobre toda otra cosa, un ejemplar *no mutilado* de la humanidad, en que ninguna noble facultad del espíritu quede obliterada y ningún alto interés de todos pierda su virtud comunicativa" [13].

Se trata, por tanto, de concebir no solo al hombre natural, sino al hombre en su integridad; bien está la actitud utilitaria de la búsqueda perenne del sustento, pero también es necesario no encogerse de hombros frente a las manifestaciones de las nobles facultades humanas. ¿Cuáles son ellas? "El sentimiento de lo bello, la visión clara de la hermosura de las cosas" es uno de los elementos superiores de la existencia racional. Este sentimiento se destaca de los demás porque sirve de marco a las otras idealidades y sobre todo al ideal del bien. El sentimiento de lo bello, dice Rodó, es a los otros ideales lo que el esmalte del anillo, los recubre y les comunica su propio atractivo. Así, por ejemplo: "Nunca la criatura humana se adherirá de manera más segura al cumplimiento del

13. *Opus cit.*

deber que cuando, además de sentirle como una imposición, le sienta estéticamente como una armonía. Nunca ella será más plenamente buena que cuando sepa, en las formas en que se manifieste activamente su virtud, respetar en los demás el sentimiento de lo hermoso". Y todavía más, inspirado en las tesis de Guyau y Renán, Rodó dice en contra de Kant: "A medida que la humanidad avance, se concebirá más claramente la ley moral como una estética de la conducta. Se huirá del mal y del error como de una disonancia; se buscará lo bueno como el placer de una armonía".

Esta integración del bien y la belleza representa para Rodó el sumo ideal, por eso su simpatía se encamina a cada instante a aquel momento de la historia en que se encuentran el cristianismo y el helenismo, representando el primero el máximo bien y el segundo la máxima belleza. Sin embargo, lo que Rodó llama integridad de la condición humana no es solo la unión de estas dos virtudes simbolizadas en el Ariel shakesperiano, sino también la integración a ellas del Calibán, de la tendencia utilitaria y biológica que el positivismo ha enseñado a tomar en cuenta. Por eso afirma Rodó: "Nuestro idealismo no se parece al idealismo de nuestros abuelos, los espiritualistas y románticos de 1830, los revolucionarios y utopistas de 1848. Se interpone entre ambos caracteres de idealidad, el positivismo de nuestros padres. Ninguna enérgica dirección del pensamiento pasa sin dilatarse de algún modo dentro de aquella que la sustituye" [14].

El ideal de la ciudad perfecta se desprende de lo anterior. La democracia es, sin duda, el sistema superior, pero también en este caso se trata de una democracia bien entendida, no como una estructura puramente cuantitativa en la que las decisiones de la mayoría prevalezcan incluso en asuntos de arte y cultura general, como ocurre en los Estados Unidos, sino que "el verdadero,

14. *El mirador de Próspero*, citado por Arturo Ardao en *La filosofía en el Uruguay en el siglo* XX. Fondo de Cultura Económica, México 1956.

el digno concepto de la igualdad, reposa sobre el pensamiento de que todos los seres racionales están dotados por naturaleza de facultades capaces de un desenvolvimiento noble. El deber del Estado consiste en colocar a todos los miembros de la sociedad en indistintas condiciones de tender a su perfeccionamiento. El deber del Estado consiste en predisponer los medios propios para provocar, uniformemente, la revelación de las superioridades humanas, donde quiera que existan. De tal manera, más allá de esta igualdad inicial, toda desigualdad estará justificada, porque será la sanción de las misteriosas elecciones de la Naturaleza o del esfuerzo meritorio de la voluntad".

Ahora bien, Rodó es perfectamente consciente de que está inaugurando un tiempo nuevo en esta América, distinto del creado por las anteriores generaciones de positivistas y liberales románticos, y por ello, resumiendo sus ideas, formula el imperativo para el siglo que se inicia: "Todo el que se consagre a propagar y defender, en la América contemporánea, un ideal desinteresado del espíritu —arte, ciencia, moral, sinceridad religiosa, política de ideas—, debe educar su voluntad en el culto perseverante del porvenir. El pasado perteneció todo entero al brazo que combate; el presente pertenece, casi por completo también, al tosco brazo que nivela y construye; el porvenir —un porvenir tanto más cercano cuanto más enérgicos sean la voluntad y el pensamiento de los que lo ansían— ofrecerá para el desenvolvimiento de superiores facultades del alma, la estabilidad, el escenario y el ambiente"[15].

4. La raza cósmica

Es fácil notar ahora el sentido de lo dicho por Rodó; el modelo sajón no es el más adecuado para Hispano-

15. Cf. *Ariel.*

américa porque su positivismo doctrinario, y la actitud vital que le es consecuente, suponen la eliminación de lo más humano del hombre. Los países sajones, por tanto, equivocan la auténtica vocación humana. Corresponde, pues, a Hispanoamérica rectificar el rumbo y, aceptando en cierta forma la enseñanza positivista, completar al hombre. Rodó no rechaza la actitud práctica y utilitaria de la generación positivista, solo le cambia el significado convirtiéndola de fin en medio necesario para la consecución de actitudes superiores.

Ahora bien, esta tesis, que será común a toda la generación antipositivista, generación que Francisco Romero denominó de los *Fundadores,* implica una actitud distinta de la de las anteriores. Hemos visto cómo románticos y positivistas proponen una anulación de la influencia del pasado hispánico por considerarla fuente de todos nuestros males; ahora, la generación siguiente inicia una revaloración de ese pasado, revaloración o asimilación que se encuentra en relación directa con la idea de que los modelos sajones no son congruentes con nuestra propia realidad. Este nuevo hispanismo, ya tamizado por la experiencia de un siglo de vida independiente, será también característico de algunos de nuestros "fundadores", y se muestra con toda claridad en las ideas de Rodó. Así lo advierte Leopoldo Alas, *Clarín,* cuando un ejemplar del *Ariel* cae en sus manos: "Ariel aconseja a la juventud hispanolatina que no se deje seducir por la sirena del Norte; el ideal clásico y el ideal cristiano deben guiarla, sin que deje de ser *moderna,* progresiva. Como se ve, lo que Rodó pide a los americanos latinos es que sean siempre... lo que son...; es decir, *españoles,* hijos de la vida clásica y de la vida cristiana" [16].

Por otra parte, los propios sajones y muchos positivistas iberoamericanos, se jactan de la superioridad de la raza blanca sobre las demás, incluyendo a lo que ellos llaman raza latina. Contra esta tesis arremete el comba-

16. Cf. de CLARÍN: prólogo a *Ariel* en Ediciones Novaro.

tivo José Vasconcelos, transformado no solo el concepto de raza, sino la noción misma de superioridad.

El filósofo mexicano comienza por rechazar de plano al positivismo. "Pocas son las filosofías válidas universalmente, dice, el platonismo, el aristotelismo, el idealismo y el realismo parecen polos eternos de la conciencia. Al lado de éstos, hay doctrinas de ocasión, hechas para justificar una política o corolarios de planes y de prejuicios temporales". De estas últimas es el positivismo, sobre todo en su versión británica, esto es, el evolucionismo. "Por fortuna no es la inglesa, añade Vasconcelos, una filosofía ciencia de valores universales y eternos, sino una disciplina auxiliar de un proceso histórico". "Por eso, lo más triste de nuestra historia mental es que hayamos podido aceptar como «la filosofía» la doctrina pseudocientífica del evolucionismo, armadura del imperio, excusa de las violaciones y los atropellos al derecho de gentes. Lo que no podremos perdonar a nuestros mayores es el habernos puesto de rodillas delante de ese fetiche del proceso expansivo de los anglosajones: la evolución" [17].

El pecado de los positivistas iberoamericanos era doble: no habían acertado a encontrar una filosofía auténticamente universal, sino solo una disciplina auxiliar de un proceso histórico; y lo peor, de un proceso histórico que nos era adverso, el del imperialismo expansivo de los anglosajones. Pues resultaba claro que, a la luz del criterio de la selección natural, del darwinismo social, Iberoamérica constituía un buen bocado para la voracidad anglosajona.

Por fortuna, para Vasconcelos, las doctrinas del positivismo no son ciertas, a los iberoamericanos les corresponde rectificarlas, y más ahora que inician una nueva etapa de su existencia con los primeros años del siglo. "Todo pueblo que aspira a dejar huella en la historia, dice, toda nación que inicia una era propia, se ve obli-

17. José Vasconcelos: *Ética*. M. Aguilar Editor, Madrid, 1932.

gada, por eso mismo, por exigencias de su desarrollo, a practicar una revolución de todos los valores y a levantar su edificación provisional o perenne de conceptos. Ninguna de las razas importantes escapa al deber de juzgar por sí misma todos los preceptos heredados o importados para adaptarlos a su propia cultura o para formularlos de nuevo si así lo dicta esa soberanía que palpita en las entrañas de la vida que se levanta.

"No podemos eximirnos entonces de ir definiendo una filosofía; es decir, una manera renovada y sincera de contemplar el universo. De tal inevitable contemplación habrá de ir surgiendo, primero, al razonamiento que formula su metafísica; después, la práctica inspirada que consagra las leyes de la moral y en seguida la mística, en cuyo seno profundo germina el arte y se orienta la voluntad. Conviene precavernos, es claro, del peligro de formular un nacionalismo filosófico en vez de filosofar con los tesoros de la experiencia nacional" [18].

Se quiere, pues, superar el positivismo con una filosofía que, fincada en nuestro espíritu, rebase los estrechos límites del nacionalismo, alcance la universalidad y no se quede como mera justificación de un proceso histórico. Sin embargo, a Vasconcelos no escapa la gravedad de la dificultad que origina la concepción de una filosofía universal que sea a la vez expresión de una naciente cultura y arraigue en ella; por eso dice: "No empecé yo haciendo un sistema porque creyese que los mexicanos necesitaban una expresión filosófica propia. Al contrario, he hecho filosofía para librarme del particularismo mexicano y de todos los demás particularismos; para hacerme hombre universal y, en consecuencia, filósofo. Pero si esto no fuese posible y no pasase de ser una ilusión, aun así prefiero el error de una filosofía involuntariamente nacionalista a lo iberoamericano, al error de una filosofía calculadamente europeizante o yanquizante, a lo extranjero. No he hecho, pues, un sis-

18. *Opus cit.*

tema por razones de patriotismo; pero sí puedo decir que el sistema y las reflexiones que lo han ido engendrando me han llevado a un patriotismo".

En otras palabras, si el problema entre el nacionalismo y la universalidad de la filosofía no tiene solución, Vasconcelos prefiere un nacionalismo iberoamericano a una entrega a concepciones típicamente imperialistas del positivismo europeo, y exclama: "En suma: a los que objetan que no debe pensarse en una filosofía hispánica, sino en una filosofía universal, contestémosles que la haremos hispánica —en tanto llegue a formularse la teoría universal absoluta— con el mismo derecho que el alemán, el francés y el inglés tienen su escuela nacional y de ella pretenden partir para elevarse a la humanidad" [19].

El sistema filosófico de Vasconcelos, tal como se ha anunciado en una cita anterior, es una concepción emotiva, estética del universo. En una reacción contra el positivismo, elabora una síntesis cristiana, plotínica y bergsoniana, en la que afirma que el universo, todo él constituido de una sola sustancia, ha sido creado por Dios, pero una vez existente tiende a perderse, a dispersarse, a diluirse en la nada. Mas de pronto, de la dispersión de esa sustancia surge un impulso enérgico que aspira a reorganizarse, a convertirse en cosmos y elevarse nuevamente hacia Dios. En esta ascensión, la sustancia, siempre la misma, sufre tres variaciones en su ritmo dinámico. La primera de ellas da lugar al mundo físico, la segunda, al mundo de lo biológico y la tercera al orden humano, al orden del espíritu. En lo físico la energía se organiza en torno al átomo, que es una "estructura" cuya dinámica consiste en una constante repetición; después la energía "salta", por decirlo así, al ciclo de lo biológico cuyo eje es la célula, la cual transforma el ritmo de la energía y se convierte en "un centro productor de impulsos", organiza la dinámica para la realización de determinados propósitos, nutritivos, defensivos, etc.; por últi-

19. *Opus cit.*

mo el espíritu humano recrea nuevamente la energía universal: los sentidos le entregan la experiencia del mundo, la razón convierte ésta en conceptos universales pero abstractos, y la intuición estética, esto es, la actividad artística, reúne la universalidad de lo racional con la concreción de lo sensible. La intuición estética es la síntesis de las facultades humanas, sus normas son las normas del espíritu, y cuando éste se desprende de lo físico y lo biológico, se eleva directamente hacia Dios.

Las sucesivas fases de este complicado proceso las ha descrito Vasconcelos en una *Metafísica,* una *Ética,* una *Lógica Orgánica* y una *Estética,* que es como resumen de todas ellas [20].

Por otra parte, también se descubre en el sistema de Vasconcelos una consideración valorativa según la cual los estratos axiológicamente inferiores de la existencia son lo físico y lo biológico, y en lo humano lo sensitivo y lo racional; en cambio, axiológicamente superior es lo emotivo, lo estético, lo religioso. Esto es, el filósofo mexicano coloca en una jerarquía superior aquello que en el pensamiento de Comte correspondía al primero de los tres estados, al religioso. Postula, en suma, una inversión de valores.

Semejante operación se efectúa en su filosofía de la historia. A la primera ojeada al conjunto de los hechos históricos Vasconcelos descubre que "pugna de latinidad contra sajonismo ha llegado a ser, sigue siendo nuestra época; pugna de instituciones, de propósitos y de ideales. Crisis de una lucha secular que se inicia con la derrota de la Armada Invencible y se agrava con la derrota de Trafalgar. Solo que desde entonces el sitio del conflicto comienza a desplazarse y se traslada al continente nuevo, donde todavía tuvo episodios fatales". Fatales sí, pero fatales para la latinidad. En este momento nosotros somos los vencidos, y lo que es peor, estamos a punto de

20. Para una exposición más amplia de este tema, véase mi libro *La filosofía de lo mexicano.* Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

suicidarnos. Los iberoamericanos somos los herederos de las grandezas y miserias de España, de los errores de Napoleón y del disperso imperio portugués. Los norteamericanos son herederos de la vencedora Isabel, de la revolución industrial y de la filosofía utilitaria y pragmatista que se inicia en Bacon y se prolonga hasta el pedagogo Dewey. Iberoamérica comienza a claudicar en esta lucha, incluso ha querido abrazar la ideología del vencedor en una de sus variantes, el positivismo evolucionista. Sin embargo, la razón nos asiste y la latinidad iberoamericana se encuentra más acorde con el sentido de la historia, por eso, si el pasado ha sido del sajón, el futuro tiene que ser nuestro.

Para justificar tal aserto Vasconcelos lanza una mirada más penetrante a la historia y descubre su proceso general, su sentido, descubre "la ley de los tres estados sociales, definidos no a la manera comtiana, sino con una comprensión más vasta. Los tres estados que esta ley señala son: el material o guerrero, el intelectual o político y el espiritual o estético. Los tres estados representan un proceso que gradualmente nos va libertando del imperio de la necesidad y poco a poco va sometiendo la vida entera a las normas superiores del sentimiento y de la fantasía" [21]. Ahora bien, cada uno de esos estados se caracteriza por el predominio de cada una de las más importantes facultades del hombre; el período guerrero se produce por la supremacía de la fuerza y corresponde, en lo que respecta a las facultades humanas, a la sensibilidad. Y si la sensibilidad ha producido la fuerza, la razón ha producido la ciencia y la técnica, quedando con ello señalado el papel del sajón en la historia, a saber: el predominio por medio de la ciencia y de la técnica. Mas esto no es todo, con la supremacía de la ciencia y del tecnicismo no termina la historia de las instituciones humanas, "los días de los blancos puros, los vencedores de hoy, están tan contados como lo estuvieron los de sus

21. *La raza cósmica, misión de la raza iberoamericana.* Colección Austral, Espasa-Calpe Mexicana S. A., México, 1948.

antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar al mundo, ellos mismos han puesto, sin saberlo, las bases de un período nuevo, el período de la fusión y la mezcla de todos los pueblos".

Este nuevo período es la era de la Raza Cósmica, raza síntesis de todas las anteriores y superior, por ello, a las mismas. El advenimiento de esta nueva etapa debe ser preparado por el iberoamericano, pues el norteamericano ha cometido el pecado de destruir y discriminar las razas que le han parecido inferiores, "en tanto que nosotros las asimilamos, y esto nos da derechos nuevos y esperanza de una misión sin precedente en la historia". Tal es, en verdad, el legado positivo de los conquistadores ibéricos; una "abundancia de amor" que permite el verdadero acercamiento entre los hombres. "La ventaja de nuestra tradición es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños", y lo que no pudo el sajón, cuya técnica solo logra el acercamiento físico de los hombres y no el espiritual, lo puede el latino; por eso nuestra civilización, con todos sus defectos, "puede ser la elegida para asimilar y convertir en un nuevo tipo a todos los hombres" [22].

Quedan así cambiados los conceptos de raza y superioridad; la nueva raza, la mejor de todas, será una raza síntesis cuyos rasgos físicos importan menos que su actitud espiritual; inspirado evidentemente en Rodó y bebiendo en las mismas fuentes, Vasconcelos afirma que "en el tercer período, cuyo advenimiento se anuncia ya en mil formas, la orientación de la conducta no se buscará en la pobre razón que explica pero no descubre, se buscará en el sentimiento creador y en la belleza que convence. Las normas las dará la facultad suprema, la fantasía; es decir, se vivirá sin norma, en un estado en que todo cuanto nace del sentimiento es un acierto. En vez de reglas, inspiración constante. Y no se buscará el mérito de una acción en el resultado inmediato y palpable, como

22. *Opus cit.*

ocurre en el primer período, ni tampoco se atenderá a que se adapte a determinadas reglas de razón pura; el mismo imperativo ético será sobrepujado más allá del bien y del mal; en el mundo del pathos estético, solo importará que el acto, por ser bello, produzca dicha. Hacer nuestro antojo, no nuestro deber; seguir el sendero del gusto, no del apetito ni del silogismo; vivir el júbilo fundado en el amor, ésa es la tercera etapa" [23].

La nueva raza recibe así una caracterización espiritual y no física. Y la verdadera superioridad consistirá no en discriminar sino en acoger a todas las razas. El exclusivismo sajón está fundado en la fuerza, nuestra capacidad de universalidad se funda en el sentimiento que unifica. Esta es la radical diferencia entre sajonismo y latinidad.

En esta forma, Vasconcelos, como Rodó, reivindica el legado ibérico en la conciencia latinoamericana. Ya no se quiere ser como otro, sino buscar en la propia historia los elementos valiosos de nuestra personalidad. Se quiere buscar en nuestras peculiares características aquellas que más nos acerquen a un modelo de lo humano armónico y completo. Así, no resulta cierto que el mensaje de estos pensadores sea nacionalista y particularista; todo lo contrario; frente a un positivismo que a ellos les parece estrecho por demasiado ligado a intereses imperiales y oligárquicos, se postula una filosofía afanosa de universalidad. El naturalismo determinista resulta incómodo a pensadores que ya distinguen una órbita de lo humano donde priva la libertad, y con ella una ilimitada cantidad de posibilidades, que rebasa en mucho un supuesto y angosto destino histórico que estaba implícito en las doctrinas positivistas, que habían sido vistas en su hora como doctrinas de salvación.

23. *Opus cit.*

CAPÍTULO III

EN BUSCA DE LA LIBERTAD

5. Los fundadores

Hemos dicho ya que Francisco Romero llama a la generación de filósofos iberoamericanos que se emancipan del positivismo, la generación de los fundadores. A ésta la constituyen principalmente los ya mencionados José Enrique Rodó y José Vasconcelos, a los cuales se suman el argentino Alejandro Korn, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira, el peruano Alejandro Deustua, el chileno Enrique Molina y el mexicano Antonio Caso. De ellos daremos aquí breve noticia, omitiendo, por razones de espacio, a otros filósofos importantes, aunque no tan decisivos como los mencionados.

Los fundadores inauguran la filosofía latinoamericana del siglo XX y le imprimen caracteres sumamente distintos a los que había cobrado en el siglo XIX. El de mayor relieve es, sin duda, el hecho de que abren una ilimitada libertad a la especulación filosófica; la escolástica colonial, por haberse constituido en defensora de una cosmovisión acorde con los intereses de las metrópolis, fue considerada e impuesta como filosofía oficial; algo por el estilo ocurrió con el positivismo, expresión de una oligarquía que aspiraba, en la mayor parte de los casos, a constituirse en una burguesía dominante, se constituyó como filosofía de la educación oficial, y los positivistas en el poder cuidaron de que ninguna otra concepción

importante informara las enseñanzas impartidas por el Estado.

Esta imposición pedagógica del positivismo y la bancarrota de los intereses políticos ligados al mismo, determinó ese carácter violento y apasionado de muchas polémicas antipositivistas. Los fundadores comprendieron bien que, por su esencia, la filosofía no puede ser impuesta como un dogma religioso o laico, y entre las muchas libertades que postularon no fue una de las menos importantes la libertad de información y de adopción de ideas de las más dispares corrientes filosóficas. Por eso no se puede decir que los fundadores hayan constituido una escuela propiamente dicha, justo lo que caracteriza a sus discípulos es que se han dispersado por todos los rumbos de la filosofía contemporánea; fenomenólogos, neokantianos, tomistas, historicistas, existencialistas, marxistas, etcétera, los reconocen por igual como maestros.

Influye también en el pensamiento de los fundadores el giro que tomó la filosofía europea en los primeros años del siglo XX. La filosofía de Henri Bergson produjo en ellos un gran impacto; la concepción de una *vida* distinta de la biológica, de un *élan* o corriente vital emancipada del determinismo de las leyes naturales, les proporcionó la idea de que el positivismo escamoteaba un buen sector de la realidad, quizá el más importante de ella, en el que campean la libertad y la actividad creadora. Asimismo, la tesis de que esa realidad profunda no puede ser captada por la inteligencia los llevó a declararse partidarios de una especie de intuición estética y vivida, imposible de ser comunicada, que pone en contacto al hombre con el *élan vital,* y a formular, como Bergson, una serie de elegantes metáforas que la sugieran y la susciten.

Por otra parte, la lectura de Bergson los llevó a conocer a Boutroux y a otros filósofos afines al irracionalismo bergsoniano como Schopenhauer, Nietzsche, William James y a Plotino, su antecedente remoto.

También llegaron a este continente los ecos del "retorno de Kant". *La crítica de la razón pura,* en la traducción del cubano José del Perojo, fue muy leída, y lo mismo ocurrió con los trabajos de Rickert. En la Argentina el propio Ortega y Gasset dio a conocer la obra de Herman Cohen, aunque sin comulgar con ella. Sobre estas lecturas, el mexicano Antonio Caso, dice: "Educados en el positivismo la obra de Kant nos ofrecía el mundo de lo a priori...; entonces aparecía el positivismo a nuestra consideración, como un sistema filosófico desprovisto de crítica. En esto consistía, puntualmente, su principal error, su error epistemológico: no reconocer que las formas del saber hacen posible el saber... Kant, como a tantos otros estudiantes de filosofía, nos extirpó las cataratas de los ojos, rompió nuestra virginidad filosófica y nos puso ante las ideas del siglo, apercibidos a la batalla del pensamiento, con la recia armadura de su crítica... ¡tal vez su viejo libro despertó, en América, otras inquietudes en muchos espíritus, a quienes sacó de su «sueño dogmático», como dice Kant de sí propio, al pensar en Hume!" [24].

Ahora bien, tanto las influencias del vitalismo, como las del kantismo, conducían a una delimitación de la esfera de lo humano en contraste con el ámbito de lo puramente natural, y por eso, los fundadores, al adherir a tales doctrinas, se constituyeron en humanistas en el más profundo sentido del vocablo. Expresión de este carácter, como ya lo hemos visto en Rodó y como se advierte en la obra educativa de Vasconcelos, fue su retorno al helenismo, al cultivo de las humanidades griegas y latinas que habían sido dejadas de lado por la pedagogía positivista. Retorno superficial al principio y que poco a poco fue ahondando.

Además, este nuevo humanismo puso en crisis los ideales de la política positiva, pues al rescatar la vida humana del determinismo natural, se hizo evidente que

24. Cf. *México, apuntamientos de cultura patria.* Universidad Nacional Autónoma de México, México 1943.

los ideales postulados con base en el criterio de "la lucha por la vida", inherentes al darwinismo social, no eran los únicos ni los mejores.

En suma, la obra de los fundadores consistió no solo en ampliar el panorama de la filosofía, sino de la política y la cultura toda de Iberoamérica, en desembarazarse de un determinismo y proclamar que la vida humana, fundada en la libertad, tiene ante sí un infinito número de posibilidades en todos los órdenes.

6. Alejandro Korn y la libertad creadora

Formidable adversario de los positivistas argentinos fue el eminente filósofo Alejandro Korn. Más radical y de más alcances que Coriolano Alberini, Korn no es un pensador pendiente de la última moda europea, del más pequeño suspiro de los filósofos del Viejo Mundo, sino, como todo auténtico hombre de ideas, además de estar bien informado, entronca con la tradición de su propio país y filosofa por cuenta propia.

Cree su deber enjuiciar al positivismo argentino, y con él al propio José Ingenieros, por considerarlo no solo erróneo, sino inadecuado a la tradición argentina y a la tarea histórica del propio país. "Podemos ya con criterio histórico —dice en 1918— arrojar una mirada retrospectiva sobre el siglo XIX y apreciar su fecunda obra. Le vemos como un titán batallador emanciparse de los ensueños románticos de su edad juvenil, desentenderse del Olimpo y sus dioses inocuos y consagrar todo su esfuerzo a labrar la morada donde el hombre ha de vivir dichoso, rico, libre de temores supersticiosos y colmados todos sus deseos". Los hombres del siglo XIX se desentienden, al final de cuentas, de la religión y del romanticismo, por medio de la ciencia logran encauzar a su favor los elementos de la naturaleza, el espacio y el tiempo se empequeñecen ante su mecánica "y, sin embargo, por último, se diseña en su fisonomía el gesto amargo de la decep-

ción, aunque su orgullo le impida confesarla". "¿Qué falta? ¿Dónde ha fallado el esfuerzo titánico? ¿Vuelve acaso por sus fueros, con extraña nostalgia, el desdeñado espíritu? ¿No basta el saber y el poder, el cúmulo de riquezas, para acallar los obsesionantes anhelos de justicia, belleza y paz?". Lo que ocurre es que la doctrina justificadora ha comenzado a desintegrarse; el positivismo ha pasado por tres etapas, la del período naturalista, la del auge de la psicología experimental y la de una descomposición crítica y escéptica. También se encuentran en su seno diferencias insalvables entre sus distintas escuelas; Comte es muy distinto de Spencer, y Marx de Nietzsche. Y aunque todos tienen como base común la concepción mecanicista del universo, sus conclusiones distintas ponen en crisis el supuesto rigor científico que las sustenta. Vinculado, a pesar de sus rasgos propios, a la escuela utilitaria inglesa, al enciclopedismo y al liberalismo, el positivismo ha sido una manifestación "en beneficio del tercer estado", esto es, de la burguesía.

Pero el hecho de que sea expresión de una clase social y de que incurra en la anarquía y el caos, no es el motivo más importante de su decaimiento; "para ello era preciso conmover el principio fundamental mismo, el concepto mecanicista que, al suprimir la libertad suprimía también la condición *sine qua non* de toda ética. Las tentativas positivistas para suplir esta deficiencia con una teoría de las costumbres o de los instintos sociales no podían satisfacer a la larga, porque la identificación de lo moral y de lo útil justificaba al fin todos los egoísmos y constituía al sujeto en testigo ocioso de sus propios actos. Los fundadores del positivismo abundaron en esfuerzos dialécticos para salvar la ética, pero en la evolución lógica de la doctrina llegamos al punto en que se proclama abiertamente la amoralidad hasta con cierto alarde y orgullo. ¡Ante la evidente imposibilidad de fundar una ética, se acaba por declararla superflua!".

Conocedor de la aspiración de modernidad que había animado a los primeros positivistas, del intento de

emancipación de los moldes coloniales que los habían impulsado. Korn subraya su contradicción: "Es un espectáculo raro ver a estas generaciones resueltas a conquistar en lucha sin tregua todas las libertades —política, económica, intelectual— negar asimismo la libertad intrínseca del hombre. Al propio tiempo, persiguen un ideal humano y abrigan la esperanza de realizarlo sin un principio normativo de la conducta". Los positivistas, que habían iniciado una lucha por la libertad, terminaban al fin negándola.

Es esta crisis moral, la identificación de lo bueno con lo útil, que justifica todos los egoísmos, la que motiva la crisis vital del hombre moderno, la inanidad de sus formas de vida: "El resultado de este pasmoso progreso científico y técnico es al fin de cuentas un desastre. ¿Acaso con el aumento de su saber y de su poder la humanidad ha mejorado? ¿Ha dejado de explotar el hombre a su semejante, hay en el mundo más justicia y más caridad, ha dejado de empaparse el planeta en nuevos torrentes de sangre? ¿Valía la pena emplear largos años de cálculos teóricos y de ensayos heroicos para construir el aeroplano y destinarlo luego al asesinato con la misma brutalidad ancestral?". Señalar estas contradicciones entre el progreso científico y una supuesta moral derivada del mismo, no quiere decir que se renuncie a la ciencia y al fecundo método de la investigación científica. Lo que ocurre es que "la ciencia no basta. Es menester subordinarla a un principio superior, a un principio ético".

Una nueva filosofía que supere al mecanicismo positivista "ha de libertarnos de la pesadilla del automatismo mecánico y ha de devolvernos la dignidad de nuestra personalidad consciente, libre y dueña de su destino. No somos la gota de agua obediente a la ley del declive, sino la energía, la voluntad soberana que rige el torrente. Si queremos un mundo mejor lo crearemos" [25].

Alejandro Korn formula en párrafos compactos las bases de esta nueva filosofía. Para este autor el meca-

25. *La libertad creadora.* Editorial Losada S. A., Buenos Aires, 1944.

nicismo positivista no es otra cosa que un realismo ingenuo, los positivistas filosofan como si nunca se hubiera escrito la *Crítica de la Razón Pura.* Pocas reflexiones bastan para advertir que el universo no lo conocemos sino como un fenómeno mental y que el problema del "mundo exterior", cuando existe, existe solo en una conciencia. Concebir algo fuera de la conciencia es imposible, en tanto que ese algo sería también una *concepción.* Sin embargo, aunque todo se nos presenta como un fenómeno mental, ello no quiere decir que la realidad misma sea un fenómeno mental, quiere decir solamente que en esta forma se nos presenta y en ninguna otra.

Ahora bien, tampoco hay que identificar la conciencia con el yo; el realismo ingenuo califica al yo como un engendro del mundo físico y el idealismo subjetivo convierte a la realidad objetiva en una manifestación del yo. Ni una ni otra cosa es cierta, tanto el yo como el no yo se dan como fenómenos de conciencia. "El mundo objetivo está, por cierto, fuera del yo, pero no fuera de la conciencia. Al calificar algo de externo, nos referimos al yo y no a una realidad incognoscible" [26]. La conciencia se desdobla en un orden objetivo y en otro subjetivo y las relaciones mutuas se establecen por medio de formas mentales que constituyen una zona intermedia. Poco es lo que sobre esto se puede decir, "pero esto lo sabemos de una manera inmediata y definitiva".

¿Cuál es el carácter fundamental de la conciencia? Que no hay nada estable. "En la conciencia solo observamos un proceso, una acción, un devenir, un fluir y confluir continuo... el sujeto y el objeto no son sino operaciones sintéticas, en las cuales se unifica el complejo de estados de ánimo o el haz de sensaciones. En cuanto al substrátum que le suponemos —materia o espíritu— no es más que un concepto y no una cosa". "La conciencia misma no es una entidad, sino acción, y ni siquiera

26. *Opus cit.* y Cf. *Sobre la filosofía en América* de Romero y *La filosofía en Argentina,* de Juan Carlos Torchia Estrada, editado por la Unión Panamericana, Washington D. C., 1961.

acción abstracta sino concreta. Una conciencia pura sería una conciencia sin contenido, es decir, una acción sin actividad, ejemplo acabado de un absurdo".

De esta manera, sustentado en Kant, pero rechazando la noción de conciencia pura, Korn despierta del sueño dogmático positivista de que habla Caso, y se allega a la elaboración de una ética que supere las contradicciones de la anterior. Una vez más Kant le va a servir de fundamento para distinguir un mundo humano donde pueda operar esa moral, pues la misma noción de conciencia ya le advierte que el yo no es una pura floración del mundo, o de la naturaleza.

Hay una diferencia básica entre el mundo del no yo y el del yo, esto es, entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo; "el mundo objetivo obedece a normas necesarias, a leyes, el mundo subjetivo carece de leyes, es libre". El orden físico está sometido a una conexión causal que proviene del pasado, en tanto que el sujeto forma propósitos y finalidades a las cuales libremente subordina su conducta. Pero su libertad es de querer, no de hacer. La libre expresión de la voluntad la cohíbe la coerción de la necesidad. "El sujeto es autónomo pero no soberano", sin embargo la aspiración a actualizar su libertad en el orden objetivo no abandona al hombre y lo convierte en un eterno rebelde. Por eso afirma Korn que la libertad humana no se pavonea en el vacío, se destaca al chocar con el orden de la necesidad natural. Ahora bien, solo en cierta medida el hombre puede sobreponerse al orden natural, pero en la medida en que lo hace, en la medida en que se emancipa de la servidumbre material, "constituye la libertad económica, en el sentido más amplio del término", y el instrumento de esa liberación es la ciencia y la técnica; lo útil contribuye, pues, a la libertad económica.

Mas el sujeto no solo se siente cohibido por el orden objetivo, también desea emanciparse de sus propias condiciones, su acción la perturban impulsos, afectos y yerros, de ellos también se quiere liberar. Al dominio de

la naturaleza debe, por tanto, agregar "el dominio sobre sí mismo. Solamente la autarquía que encuadra la voluntad en una disciplina fijada por ella misma nos da la libertad ética". Así, al lado de la finalidad económica se establece la finalidad ética, al lado de lo útil se encuentra lo bueno.

Sin embargo, no se trata de dos libertades: "La libertad económica, dominio sobre el mundo objetivo y, la libertad ética, dominio sobre sí mismo, constituyen, unidas, la libertad humana, que lejos de ser trascendente se actualiza en la medida de nuestro saber y poder. Se compenetran y se presuponen, no pueden existir la una sin la otra, porque ambas son bases de la personalidad. *No es la lucha por la existencia el principio eminente, sino la lucha por la libertad*; a cada paso, por ésta se sacrifica aquélla. La libertad deviene, del fondo de la conciencia emerge el yo como un torso: libre la frente, libres los brazos, resuelto a libertar el resto".

El error del positivismo consistió no solo en haber confundido el orden subjetivo y el objetivo, sino también lo útil con lo bueno; en realidad, de la primera confusión se sigue la segunda, porque si se concibe a la naturaleza como un proceso constante de selección, el éxito en la lucha por la existencia es lo más útil y lo más bueno. Esta actitud solo contempla, sin embargo, la realización de la libertad material, pero ésta en sí misma solo nos conduce a repetir el mecanismo natural selectivo, esto es, nos asimila nuevamente al mundo objetivo.

Es menester la libertad ética para que seamos plenamente humanos, esto es, la creación de un orden distinto del natural; este orden es el orden de los valores, esto es, de aquello que desea la voluntad. Pero en contra de la creencia metafísica, no hay valores eternos, la historia de la filosofía que nos muestra un conjunto abigarrado y heterogéneo de sistemas así lo prueba. Y es que "Cada filosofía distinta es la expresión de una valoración distinta. Luego ha de correr la suerte fluctuante de las valoraciones". Sin embargo, por distinta que sea cada valo-

ración y cada filosofía, todas ellas expresan la libertad moral del hombre, cada una de ellas no es más que una autoafirmación de la libertad de la voluntad, la libertad creadora de la esfera axiológica es el hontanar de donde ellas surgen.

Aunque eminente, esta libertad tampoco puede subsistir sin la libertad económica, pues "la falta de la libertad económica conduce a enajenar la libertad ética por el plato de lentejas". Ambas libertades, como se dijo antes, constituyen una sola: la libertad humana. De ella ha surgido "la obra de la cultura, el esfuerzo histórico de la especie... porque la libertad no nos es dada, es preciso conquistarla en el breve plazo de nuestra vida individual, como en la evolución progresiva de la vida colectiva. Fecundo es este anhelo final; por eso lo hemos llamado la Libertad creadora".

Esta es para Alejandro Korn la verdad de las cosas, pero no la enuncia por el prurito de la pura contemplación teórica, "la filosofía básica ha de ofrecer una posición definida frente a los problemas de la vida. De no ser así, la filosofía no pasaría de ser un solaz verbalista, patrimonio de eruditos o de minorías minúsculas. Un ocioso deporte dialéctico. Sería una filosofía deshumanizada. Pero en semejante caso siempre se sobrepondría a la enseñanza teórica la ideología tácita de un pueblo, aunque sus directores espirituales no atinen a sistematizarla".

La filosofía es, como el resto del conocimiento, producto de una necesidad; encaminada hacia lo universal, no puede desarraigarse, sin embargo, de lo temporal, circunstancial e histórico. Korn así lo sabe y cobra clara conciencia de su misión como pensador adscrito a una circunstancia, la propia de Argentina. Sabe que es preciso interpretar la voluntad axiológica de su pueblo, porque en todo caso éste lo hará por sí mismo: "Si nuestro pueblo, el pueblo argentino, posee una voluntad propia, si tiene conciencia de los valores que afirma, sabrá expresarlos en sus instituciones, en su legislación, en su crea-

ción artística y en la faena cotidiana. En el siglo pasado dispusimos de hombres llamados a interpretar el pensamiento nacional. Y si los tiempos nuevos exigen nuevas Bases, también se hallará su fórmula".

No hay contradicción para el filósofo argentino en afirmar que la filosofía pueda ser expresión de un pensamiento nacional, pues ya ha dicho que los valores son temporales y que lo único permanente es la libertad de la voluntad que aspira a su realización. Por eso al responder al imperativo de formular una axiología nacional, no tiene reparo en decir que, "sin duda, con espíritu abierto, nos hemos de nutrir en la más alta cultura filosófica; pero el pensamiento universal, al pasar por nuestra mente, revestirá su forma específica. *Se pondrá al servicio de nuestros valores.* Si no fuere así, seríamos un conglomerado cualquiera, no una nación".

¿Cuál es, pues, la voluntad del pueblo argentino? "Constituidos por la evolución histórica en unidad política, dentro de fronteras intangibles, pertenecemos espiritualmente al orbe de la cultura occidental, participamos con los pueblos hispanoamericanos de una tradición común, tendemos a constituirnos en una nación con personalidad propia... Felizmente, desde los albores de nuestra emancipación sabemos lo que queremos y lo que no queremos. En el transcurso de un siglo, al despertar nuestra conciencia colectiva, hemos trasmutado muchos valores; los trasmutaremos aún, pero el ideal constante para el pueblo argentino es el concepto de la libertad lograda por la acción. ¿Por qué? Porque tal es nuestra soberana voluntad".

Ello quiere decir que el ideal del pueblo argentino es el de acendrar su condición humana, el de actualizar la función propia del hombre, o mejor dicho, el de realizar más aún la esencia de lo humano. Esta vocación humanista de los argentinos, como ya hemos visto, no es fundamentalmente distinta de la formulada por Rodó y Vasconcelos, ni de la de otros pensadores hispanoamericanos que examinaremos más adelante. Hay en la filosofía his-

panoamericana la obsesión de reafirmar la condición humana de los habitantes de esta parte del continente. Los motivos de esta obsesión quedarán explicados cuando los propios filósofos se percaten de la misma y hagan de la filosofía un ensayo sistemático de autoconocimiento.

7. Vaz Ferreira y el pensamiento vivo

Junto con Rodó, Carlos Vaz Ferreira funda la filosofía uruguaya contemporánea. Solo que su polémica contra el positivismo reviste el carácter de una superación gradual y no de una ruptura violenta. Y es que de 1870 en adelante el ámbito filosófico del Uruguay se estremeció por las violentas discusiones entre espiritualistas a la manera del eclecticismo francés y positivistas darwinianos y spencerianos. Arturo Ardao, ejemplar estudioso de la filosofía de su país, cuenta cómo estas polémicas habían saltado de las aulas a la prensa y al parlamento, mezclándose con la política, y cómo después del ochenta el positivismo impuso sus ideas en la universidad y en el sistema educativo todo. Este clima de intolerancia fue el marco donde inició Vaz Ferreira su actividad filosófica. Le tocó, sin embargo, presenciar la agonía de ese espíritu polémico, y su pensamiento, como en el caso de los otros fundadores, le dio la puntilla a la actitud dogmática, fuera religiosa, metafísica o positivista [27].

Nada indica mejor su ideal del positivismo que las siguientes palabras pronunciadas por él en 1915: "Existe una tendencia que sería el positivismo en mal sentido... Porque este término «positivismo» tiene dos sentidos, uno bueno y otro malo: Si por positivismo se entiende no tomar por ciertos sino los hechos comprobados como tales; si por positivismo se entendiera graduar la creencia, tener por cierto solamente lo cierto, por dudoso lo

27. Cf. de Arturo Ardao: *Introducción a Vaz Ferreira.* Edición de Barreiro y Ramos S. A., Montevideo, 1961. Y *La filosofía uruguaya...*

dudoso, por probable o por posible, lo probable o posible; si por positivismo se entiende, todavía, saber distinguir, discernir lo que conocemos bien de lo que no conocemos bien; si positivismo quiere decir admiración y amor por la ciencia pura, sin hacer, en su nombre, exclusiones, entonces el positivismo es posición buena y recomendable. Pero por positivismo se ha entendido también la limitación sistemática del conocimiento humano a la sola ciencia: prohibición de salir de sus límites cerrados; prohibir al espíritu humano la especulación, la meditación, y el psiqueo efectivo, a propósito de problemas ajenos a lo mensurable, a lo accesible a los sentidos. Entonces, el positivismo, así entendido, es doctrina o tendencia en sí misma inferior, y funesta en sus efectos" [28].

Esta aversión al dogmatismo es el punto de partida del filosofar de Vaz Ferreira; y es que, como ya lo hemos hecho notar antes, el positivismo, en tanto que filosofía de salvación de un grupo de iberoamericanos, trató de imponerse con la misma exclusividad y fuerza con que lo había hecho la escolástica en la época colonial; y la misma religión positivista, que prendió en algunos países de América, tenía el mismo carácter intolerante que el catolicismo. Y todavía más, si a eso se agrega el hecho de que era ideología de oligarquías en el poder, no es nada extraño que el núcleo mismo de la filosofía vazferreiriana consistiese en libertar la especulación filosófica de los límites del dogmatismo sistemático.

Su concepción misma del filosofar implica ya esa liberación. Las filosofías perfectamente acabadas en todos sus detalles, que ya tienen todos sus problemas resueltos, son falsas porque no reflejan el verdadero proceso psíquico, dice Vaz Ferreira. Los argumentos cerrados como teoremas, el rigor de consecuencias y una convicción que parodia artificialmente el pensamiento ideal de un ser superior que jamás ignorara, dudara, se confundiera

28. Citado por ARDAO en *La filosofía uruguaya....*

o se contradijera, es un producto cristalizado y verbal que no traduce en nada la verdadera dinámica del pensamiento filosófico. El pensamiento no tiene nada de rígido sino que es fluctuante; acierta, se equivoca, rectifica, duda, divaga. Es, en suma, un pensamiento vivo.

Por eso Vaz Ferreira no piensa que para rectificar los errores de los sistemas cristalizados haya que escribir un nuevo libro, más bien lo que se requiere es *un nuevo tipo de libros* que reflejen esa fluctuación dinámica del pensamiento, ese *psiqueo,* como lo llama el filósofo uruguayo. Eso abriría nuevas perspectivas a la filosofía; "Imagínense ustedes, dice, que un Kant no nos hubiera dado solamente su sistematización; imagínense que pudiéramos hoy saber, no solo de las divisiones que hizo Kant, cómo separó el espíritu en compartimientos, cómo puso tabiques y cómo dijo que A era esto, que B era lo otro y que C se dividía en primero, segundo y tercero, sino que hubiéramos sabido lo que Kant dudaba, y lo que Kant ignoraba; y, sobre todo, cómo ignoraba: ¡cuán provechoso nos sería esto para *fermento pensante*! Las teorías de Kant han hecho su bien; han hecho también su mal; y ha llegado un momento en que han dejado tal vez de ser útiles a la humanidad; pero aquel fermento pensante hubiera sido de utilidad eterna. Si pudiéramos ver la franja psicológica, la penumbra, el halo, lo que hay alrededor de lo absolutamente claro; si pudiéramos saber hoy, por ejemplo, cómo piensa un Bergson, qué dudas tiene, en qué contradicciones se ve a veces envuelto (de las que se salva con tal o cual artificio de lógica)...".

Vaz Ferreira escribe una *Lógica* viva en la que analiza los errores de las filosofías rígidas y examina la posibilidad de formular ese nuevo tipo de libros. *Fermentario* es su ensayo al respecto, es una obra concebida para recoger "el psiqueo antes que la cristalización: más amorfo, pero más plástico y vivo y fermental" [29].

29. *Fermentario,* cit. por Ardao, *opus cit.*

Es claro, dice Arturo Ardao, que el principal problema de este tipo de filosofar es el de la certidumbre del conocimiento así adquirido. Pues siempre valdría preguntarse por el grado de exactitud de este pensamiento en estado fermental. Congruente consigo mismo, Vaz Ferreira no aspira a los filosofemas absolutos, no piensa que una filosofía viva conduzca a la exactitud extrema. De lo que se trata es de *graduar la creencia,* actitud que, a pesar de todo, es la más auténtica que puede adoptarse. Se trata de "abrir los espíritus; ensancharlos; darles amplitud, horizontes, ventanas abiertas; y, por otro lado, ponerles penumbra; que no acaben en un muro, en un límite cerrado, falsamente preciso; que tengan vistas más allá de lo que se sabe, de lo que se comprende totalmente: entrever, vislumbrar, y todavía sentir, más allá de esos horizontes lejanos y apenumbrados, la vasta inmensidad de lo desconocido. Enseñar a *graduar la creencia,* y a distinguir lo que se sabe y comprende bien, de lo que se sabe y se comprende menos bien —y de lo que se ignora (enseñar a ignorar, si esto se toma sin paradoja, es tan importante como enseñar a saber)... Y producir también la sensación de la dificultad de las cuestiones, el discernimiento entre lo que es cierto o simplemente probable, y la sensación, también, de que hay problemas insolubles".

De este modo, en todos los problemas que aborda Vaz Ferreira va aflojando las articulaciones del espíritu dogmático. Como los otros pensadores iberoamericanos de su generación, el principio de la libertad, ya sea con respecto a la necesidad del orden natural, o ya, como en este caso, con respecto a la rigidez sistemática en el filosofar, guía sus pasos. Vaz Ferreira, además, es perfectamente consciente de ello, y los problemas de la libertad y los del determinismo fueron también blanco de sus especulaciones. Suspenso frente al determinismo, acaba por afirmar que el mismo "no afecta en nada el problema de la libertad del hombre, de su voluntad y de su personali-

dad: problemas cuya solución es claramente positiva, sin duda ninguna, y sin que esa libertad tenga nada de ilusión" [30].

Al igual que Korn, también el filósofo uruguayo descubre la amplia zona de la libertad humana, no importándole que esta libertad lo conduzca más allá de lo que puede ser claro, inteligible o certero. En ética, por ejemplo, abandona, como su colega argentino, la idea monista de que la moral debe procurar realizar un valor determinado, la simpatía, el placer, la utilidad, el progreso, la expansión de la vida, etc.; todo lo contrario, "el hombre sobre la tierra tiene que tener en cuenta el progreso, la expansión de la vida, el placer personal, la utilidad colectiva, etc., y todavía todas las hipótesis, posibilidades o esperanzas que se relacionen con lo desconocido. Ahora ¿cómo se combina esto en la moral viva? Nadie es capaz de presentárnoslo formulado con número o con letras; pero quien sepa pensar así, aunque sin fórmulas, será quien tenga más probabilidades de que la moral le ahonde en el alma".

Las nuevas regiones descubiertas por Vaz Ferreira son regiones de lo penumbroso, de lo desconocido o de lo simplemente inexacto o fluctuante. Pero, como ya ha dicho, el tener en cuenta esas zonas no nubla el espíritu sino que lo ensancha, le proporciona horizontes más amplios rompiendo los límites de una falsa claridad, de un sistema simétrico pero cerrado. Y así como Korn insiste en la libertad moral del hombre, Vaz Ferreira es el campeón de la libertad especulativa, el acérrimo partidario del pensamiento vivo, fermental, donde puede surgir lo espontáneo, lo inesperado, donde la libertad es la base de todas las posibilidades.

30. Vaz Ferreira: *Los problemas de la libertad y los del determinismo. Editorial Losada,* Buenos Aires, 1957.

8. Deustua y Molina o la libertad en la vida del espíritu

Perú y Chile participaron también activamente en esta búsqueda de la libertad a través de la obra y el pensamiento de Alejandro Deustua y Enrique Molina. Educadores y filósofos, como los otros fundadores, Deustua en Perú y Molina en Chile despertaron del sueño dogmático positivista gracias al pensamiento de Henri Bergson. La idea de una corriente evolutiva, pero vital y libre al mismo tiempo, esto es, la idea de una evolución creadora, los llevó a rebelarse contra el monismo naturalista, contra la falsa homogeneización de las distintas y heterogéneas regiones de la realidad y a solazarse, Deustua, en la esfera del arte, y Molina, en la vida espiritual toda.

Colaboraron con Bergson en la tarea de influir en esta independencia mental de Hispanoamérica otros filósofos que no comulgaban con el intelectualismo positivista y ponían énfasis en otras facultades humanas distintas de la inteligencia. Tal el caso del voluntarista Schopenhauer y del vitalista Nietzsche, de quienes los fundadores adoptaron conceptos para construir una cosmovisión que superara los límites positivistas.

Influido por la innegable capacidad estética de los tres autores europeos mencionados y aprovechando que se le había encargado una clase de Estética, Alejandro Deustua se encaminó por los senderos de esa rama de la filosofía hasta llegar a elaborar una *Estética General* [31] en la que creyó descubrir que no es la lucha por la vida la actividad más típicamente humana, sino que, arribando a un esteticismo, consideró que el fenómeno artístico, en tanto que "fenómeno biológico, psicológico y sociológico, debe ser considerado como la síntesis más compleja y más perfecta de la actividad humana, como el sistema humano más atractivo y que más poderosa acción sistematizante posee".

31. Cf. Alejandro Deustua: *Estética general.* Imprenta Eduardo Rávago, Lima, 1923.

De extraordinaria erudición, a lo largo de las 667 páginas de ese volumen, Deustua hace desfilar las opiniones de los estetas más importantes y de los que en esa época ocupaban la atención de los especialistas. Sin embargo, las teorías del desinterés kantiano y de la creación bergsoniana le ganan y le hacen decir que "no obstante esa complejidad y la concurrencia de todos los elementos de la conciencia en la valuación de lo bello, se descubre que lo que determina el valor estético es la libertad. Sin la presencia de ese factor, ni el pensamiento es estético, ni la emoción es estética; la simpatía que inicia el fenómeno estético se explica por la libertad; porque el hombre ama a ésta, cualquiera que sea la forma con que se presente, y ama los objetos en cuanto reflejan esa libertad, *que es el apetito fundamental de la conciencia,* sin el cual la expansión del espíritu no se explica... El sentimiento estético es un sentimiento de liberación, que rechaza todo imperativo y que se sustrae a toda ley; el poder creador de la imaginación artística se caracteriza esencialmente por esa libertad absoluta, que Pujo reconoce en el sentimiento estético".

Por otra parte, también afirma Deustua que "el gran mérito de la filosofía de Bergson ha sido... identificar la creación con la libertad y establecer así el doble postulado de la estética y la moral". Pero fundado en las rigurosas distinciones kantianas, el filósofo peruano separa estas dos esferas de la libertad tan cara a su generación de humanistas: "Al orden impuesto por la norma moral se opone el orden libre creado por la imaginación; a la libertad subordinada al deber o al placer, se opone la libertad infinita de la creación estética. La libertad domina en la belleza; lo que domina en el bien es el orden, la ley, la norma, el deber, como límite infranqueable de la libertad moral. La libertad en lo bello no recibe reglas, sino de sí misma o de la imaginación; el orden obedece en lo bueno, a la ley, que le impone la razón. Amamos en lo bello la fuerza libre, de modo que subsiste el placer, aun cuando esa fuerza, en el exceso de su liber-

tad, llega hasta el desorden y desconoce la ley de la razón. Así encontramos belleza hasta en las regiones sombrías del mal".

Por su parte, el chileno Enrique Molina, consciente de la independencia de la filosofía iberoamericana en relación con la europea, decide aportar una serie de ideas personales en el terreno que él considera como más importante dentro de la especulación filosófica. En una de sus obras, quizá la más importante, *De lo espiritual en la vida humana*, circunscribe el tema objeto de su interés: "Fatigada el alma de buscar inútilmente por los espacios cósmicos en busca de valores definitivos, vuelve la lupa aumentadora de la observación y de la atención a lo genuinamente, a lo cordialmente humano". Para Molina, a pesar de la profunda influencia que en él ejerce Bergson, la filosofía viene de vuelta de las cosmologías y se convierte en una filosofía de la historia y de la cultura. Opinión ya suscitada en 1937 por el conocimiento de las obras de Ortega y Gasset y Max Scheler.

Sin embargo, preocupa a Molina todavía la necesidad de rescatar una región de lo propiamente humano no avizorada por el positivismo y otras filosofías afines como el marxismo. Esta región es la región de lo espiritual: "El conjunto de la historia en sus grandes líneas, dice, se nos aparece como una doble creación del hombre. Decantación de los esfuerzos, afanes, tribulaciones, luchas y dolores humanos son el enseñoreamiento y la creación de un mundo espiritual de ideas, conceptos y valores" [32].

En contraste con las opiniones del positivismo, establece una noción de progreso entendido como un "mejoramiento de las relaciones entre los hombres, difícil de asegurar sin el perfeccionamiento de las almas y aumento de poderío humano en el conocimiento y dominio de la

32. Cf. Enrique Molina: *De lo espiritual en la vida humana*. Ediciones Atenea, Santiago de Chile, 1937.

naturaleza". Y su definición de la vida espiritual aúna la noción de la libertad creadora con la de una constelación de valores objetivos: "El espíritu se halla integrado por todo lo que ha hecho el hombre en el campo de la moral, de la ciencia, de la religión y del arte —la obra toda de la inteligencia iluminada, disciplinada y sacudida de emoción— y por lo que aspira a hacer en estos mismos órdenes para continuar perfeccionándose y superándose". "Lo espiritual no es principio, sino un resultado que a su vez se convierte en causa. No es la causa eficiente de nuestras creaciones, sino la flor de nuestra actividad creadora que en forma concreta se incorpora en obras y en forma abstracta en valores."

Comparando su tesis con el marixsmo, sostiene que una situación económica bonancible es una base o un medio para la vida espiritual, pero no la vida espiritual misma, que es autónoma. Y luego, aplicando esta idea a la situación hispanoamericana, dice que "si la colectividad entera cae en el descuido de las bases políticas y económicas de su existencia tendrá que resentir en algún sentido su vida espiritual". Y luego formula la misión de nuestros países dentro de los términos de la vida espiritual: "Los iberoamericanos formamos parte, sin duda, de la civilización occidental, pero no nos sentimos dentro de la inevitable decadencia diagnosticada por Spengler". Con palabras parecidas a sus otros colegas de América, expresa el primado del espíritu sobre lo material y lo económico: "En medio del amargo conocimiento de nuestros defectos y deficiencias vibra la esperanza de que en este continente se desarrollará una nueva cultura de forma superior. Tenemos aún, como acabamos de decirlo, mucho que aprender de la técnica y la ciencia europea y norteamericana. Pero no olvidemos que este progreso material y el dominio y explotación de las fuerzas naturales no deben ser tenidos como fines en sí, sino como instrumentos y medios de la vida espiritual".

9. Antonio Caso y la existencia como economía, desinterés y caridad

En México la ruptura con el positivismo fue solo un aspecto del colapso que sufrió el régimen de Porfirio Díaz y del cual era filosofía oficial. La revolución que se inició en 1910, profunda y sangrienta crisis que costó la vida a un millón de mexicanos, no solo barrió con el dictador que había prolongado su mandato durante más de treinta años, sino con todas las instituciones, usos y costumbres que constituyeron lo que en la historia de México se llama el "porfirismo", pequeño mundo que tomó su designación del hombre que lo había hecho posible y caracterizado.

Le tocó a Antonio Caso romper lanzas con la filosofía del porfirismo, lo que realizó con la misma violencia con que los revolucionarios destruyeron el orden político y social porfiriano. Así lo reconoció José Vasconcelos, que había seguido a Madero, el prócer de la Revolución: "Ideológicamente, Caso seguía siendo jefe de una rebelión más importante que la iniciada por el maderismo. En las manos de Caso seguía la piqueta demoledora del positivismo. La doctrina de la selección natural aplicada a la sociedad comenzó a ser discutida y dejó de ser dogma. La cultura y el talento de Caso aplicados a la enseñanza evitaban, asimismo, el retorno al liberalismo vacío de los jacobinos. Sin fundar clubes, la obra de Caso era más trascendental que la de no importa cuál político militante"[33].

Para combatir al positivismo Caso adopta un humanismo semejante al de sus colegas iberoamericanos, otorgando prioridad a la filosofía del hombre sobre la cosmología. Por eso para él la problemática de la filosofía se puede resumir del siguiente modo: "Dos cosas importan a la inteligencia que se asombra ante el mundo e inquiere las causas de su asombro. Dos preguntas fundamenta-

23. José Vasconcelos: *Ulises Criollo.* Ediciones Botas, México, 1945.

les constituyen la filosofía: ¿Qué es el mundo?, ¿qué valor tiene? Quien supiera responder llanamente a estos dos problemas, habría agotado el conocimiento de todas las cosas. Ningún misterio quedaría sin resolver" [34]. Pero una de las preguntas urge más, porque "sin saber nada, o casi nada de la naturaleza de las cosas hemos vivido siempre. No podríamos vivir, en cambio, sin saber cómo es bueno vivir". De este modo Caso postula una moral antes que una cosmología, "la primera cuestión se subordina a la segunda, como se subordina para la acción el pensamiento a la voluntad". De ahí que primariamente "la filosofía es la teoría de la dicha, de la felicidad, de la beatitud...".

La primacía de la moral implica un cambio en el filosofar, una transformación en el contemplador de la existencia; "...si fuéramos puras inteligencias, «sujetos puros de conocimiento», nos bastaría con la resolución del primer problema", es decir, nos bastaría con saber qué es el mundo; "pero además de pensar, queremos, deseamos, simpatizamos, amamos; esto es, el mundo no solo nos importa como objeto de conocimiento, para averiguar sus atributos, sus leyes, sus transformaciones, etc., sino como objeto del deseo, como móvil de la voluntad".

De aquí que las incursiones que Caso realiza en el terreno de la cosmología tengan como finalidad averiguar qué significan para el hombre los distintos niveles de la existencia. Caso distingue fundamentalmente tres: la existencia como economía, como desinterés y como caridad.

La primera de ellas es la del mundo biológico. Caso descubre que la naturaleza biológica, tan exaltada por los positivistas, no es más que el mundo de la economía. Lo privativo de los seres biológicos es que se alimentan, esta función los distingue de los seres inorgánicos. Pero la nutrición es acaparamiento, apropiación, economía. El ser biológico se nutre del medio ambiente y al asimilarlo,

34. Caso: *Historia y antología del pensamiento filosófico.* Sociedad de Edición y Librería Franco Americana, S. A., México, 1926.

al apropiárselo, le impone su sello al mismo tiempo que se lo disputa a los otros organismos. El mundo biológico consiste, por tanto, en economía y violencia, y su fórmula puede ser "máximo de provecho con mínimo de esfuerzo". Inspirado en Schopenhauer, Caso cree descubrir el motivo último de la conducta biológica en una energía metafísica. "Hay un principio metafísico —*hipotheses fingo,* dice— una energía diversa de las fisicoquímicas, que actúa en el mundo formando el torbellino de la vida. Pero este principio, impenetrable a la inteligencia, es evidente para la intuición. Es el *egoísmo,* inconsciente en la bestia, plenamente consciente en el hombre. El egoísmo explica indisolublemente la nutrición, el crecimiento y la reproducción"[35]. Este egoísmo es, pues, en definitiva, la esencia de la vida biológica, todo puede explicarse a partir de esa energía metafísica.

Ahora bien, ¿qué significa esa forma de existencia para el hombre? O mejor dicho, ¿cuál es el ideal moral construido con datos exclusivamente biológicos? La respuesta de Caso es muy distinta de la de los positivistas; el ideal de una moral biológica sería "la asimilación del mundo, el aprovechamiento universal para una economía individual, la digestión y la asimilación de la existencia entera. El ser no más biológico, omnívoro y omnipotente, transformaría en propiedad todo lo que no fuese él mismo; aprovecharía la realidad ambiente para la sempiterna prosperidad del protoplasma". Por eso "no hay más profundamente biológico a este respecto, más castizo que la tesis del inmoralismo anarquista de Max Stirner «El único y su propiedad». El ser viviente lo subordina todo a su economía; y, sintiéndose único (como retoño que es de la existencia como economía) mira en el mundo entero su dominio, su propiedad posible, su alimento". De aquí que todas las filosofías imperialistas sean la apoteosis de la existencia como economía. "No contentamiento sino más poder" es el enunciado que las

35. *La existencia como economía, como desinterés y como caridad.* Ediciones México Moderno, México, 1919.

reúne a todas ellas. Pero en rigor este aforismo proclamado por Nietzsche, puede modificarse así: "*No contentamiento sino más comer.* Esto es menos sublime, pero verdadero y real no obstante. La rapiña y la gula son idénticas".

Caso pone así al descubierto la trascendencia moral que tenían los ideales burgueses sostenidos por el grupo que se reunía en torno a Porfirio Díaz. El hombre que domina, que adquiere, que capitaliza, es solo un hombre que come, que realiza una operación propiamente biológica en el seno de la sociedad y a costa de ella. Por eso el porfirismo resulta ser la verdadera imagen de la existencia como economía, etapa de "realismo ingenuo de la baja satisfacción de las necesidades biológicas"; época en que "la industria, el comercio, el bien material, la riqueza económica, eran los *desiderata* humanos", en que el lema por seguir era "poca política y mucha administración, que "prefería sistemáticamente el desarrollo de los factores económicos", que creía "que la riqueza es el solo asiento de los gobiernos fuertes", que dejaba entrever, en suma, como actitudes fundamentales el alimento y el crecimiento, la apropiación y la capitalización [36].

Sin embargo, la crítica de Caso no se detiene en el ideal burgués del grupo porfirista, sino que también se endereza contra el positivismo y contra la exaltación de las ciencias de la naturaleza. Pues la ley de la vida biológica es la misma ley del conocimiento científico, la forma más sutil del egoísmo es la ciencia. Ella no es otra cosa que la economía del pensamiento y por tanto una forma de vida, un instrumento de la acción. Cada concepto, cada ley general es un esfuerzo por conocer más con el menor número de ideas posible. La teoría es clara y profunda, dice Caso; se trata de la utilidad, de la comodidad como criterio de verdad; el concepto, añade, "es un resumen práctico, una relación de las cosas entre sí", no se contrae a un solo objeto, sino que busca abarcar

36. *México, apuntamientos de cultura patria.* Imprenta Universitaria, México, 1943.

muchos para realizar el mínimo de esfuerzo con el mayor provecho. Por eso, indirectamente es la ciencia tan vital como la vida, o más bien, "es la vida misma que piensa en sus posibilidades del mañana. El positivismo enseñó: saber para prever, prever para obrar".

Y todavía más. Este afán económico de la ciencia le veda el conocimiento real del mundo. Por lo mismo que los conceptos son generales para abarcar el mayor número de objetos posibles, adquieren una rigidez que no se compadece con el devenir fluido de la realidad. Las abstracciones son útiles aunque falsas, eliminan la multiplicidad y la dinamicidad de la realidad en pro de la mayor efectividad en la acción. En síntesis, la ciencia solo maneja ideas momias, rellenas de paja, falsos arquetipos que estallan y se desvanecen como ilusiones al enfrentarse al torrente continuo de la realidad.

De esta manera, al identificar los procedimientos de la ciencia con los mecanismos egoístas de la vida biológica, Caso convierte sus nociones epistemológicas en juicios morales y se precave de los peligros de una educación basada únicamente en las ciencias. Los positivistas habían infiltrado este egoísmo refinado y sutil en las mentes de muchas generaciones a través de la educación positiva. Ahora es necesario cobrar conciencia de que "un pueblo que se educa solamente en la ciencia es un pueblo sin entusiasmo, sin ideales". Hay otras formas de existencia que el pueblo mexicano debe conocer y practicar. "Aprendamos en buena hora, dice Caso, y enseñemos en nuestras escuelas el mejor aprovechamiento de la existencia; pero recordemos constantemente a la juventud que hay algo superior a la existencia como economía, y es la existencia como desinterés y como caridad"[37].

Más humanas, más peculiarmente humanas, son la existencia como desinterés y la existencia como caridad. La primera corresponde a la esfera del arte, es la vida artística mismo. El arte solo es posible mediante una in-

37. *Discursos a la nación mexicana.* México, 1922.

tuición desinteresada. El artista contempla los objetos y los expresa no para aprovecharlos o utilizarlos, sino por expresarlos o contemplarlos en sí mismos; y como se suprime la abstracción interesada, sintética, en la intuición artística se conocen los objetos tal como son. A su través, "las cosas y los seres se ven entonces no para cumplir fines prácticos ni teóricos, sino en su propia naturaleza, para contemplarlos en sí mismos, mejor aún, por contemplarlos. Son como se ven". Así, "toda ontología filosófica principia en la estética".

Como ha ocurrido anteriormente, Caso se ha servido de las teorías elaboradas por otros filósofos, pero adaptándolas a lo que quiere decir; lo mismo sucede ahora con la doctrina schopenhaueriana y bergsoniana del desinterés vital; insiste en que esta actitud desinteresada es asequible a todo hombre y no solo a unos cuantos elegidos; por ello afirma: "Si suprimimos el tono aristocrático de la afirmación de ese filósofo y se recuerda que esta virginidad espiritual de que habla Bergson es el verdadero tesoro de los humildes... patrimonio de cultos e incultos, de antiguos y modernos... si se recuerda que, como creador o imitador, como actor o admirador, como artista o como público, grande o pequeño, fuerte o débil, el hombre no ha sido jamás por completo el hombre vulgar de que habla Schopenhauer, recluido en su plena subjetividad, en su animalidad absoluta, habrá que confesar la tesis (del desinterés) y que suscribirla con la sola limitación indicada como afirmación de la verdad estética". No se dividen los hombres en bestias y superhombres, sino que hay una gradación inmensa del humilde al genial, "pero cada quien es dueño de levantar la cabeza sobre el cuerpo... para emplear el espíritu en la contemplación estética, en vez de inclinarlo hacia la tierra en busca perdurable del sustento, como lo hacen los animales".

El desinterés y la caridad son posibilidades propias del hombre, por eso si lo limitamos únicamente a ser biológico lo estamos mutilando. Los positivistas pensaron, dice Caso, que podía acabarse con formas de vida como

el arte y la religión; ahora que hemos ensanchado nuestra conciencia, vemos que no hay que preocuparse, "pueril sería temer que la humanidad dejara de ser humana en toda la extensión del amplísimo vocablo. Hoy como el primer día, los hombres cumplimos nuestro destino por los cuatro rumbos cardinales del espíritu".

Sin embargo, Caso no se conforma con oponer el desinterés al egoísmo, sino que le urge contrariarlo definitivamente, por eso sostiene que la más valiosa de las formas de la existencia es la opuesta a la económica, es la existencia como caridad, solo en ella vive el hombre plenamente su humanidad. La caridad es la donación que el hombre hace de sí mismo a los otros, "la caridad consiste en salirse de uno mismo, en darse a los demás, en brindarse y prodigarse sin miedo de sufrir agotamiento". La fórmula de la existencia caritativa es opuesta a la de la vida biológica; "sacrificio = máximum de esfuerzo con mínimum de provecho".

Además, la caridad es originalidad porque en tanto donación supone la existencia del hombre como individuo; es libertad porque se rebela contra las leyes del universo biológico y las contraría; cuando se habla, de ella pocas veces se considera "la explosión de fuerza que implica el sentimiento de caridad al vencer las resistencias del egoísmo y brotar del alma del fuerte"; por eso mismo es fuerza en tanto que solo el fuerte es capaz de dar, y el débil solo puede recibir, de donde resulta que el caritativo es fuerte y el egoísta débil.

Al describir las notas de la existencia como caridad, Caso va dibujando con más firmeza y claridad lo que en la existencia como desinterés había esbozado solamente. La libertad que se alcanza en la actitud desinteresada no es la más completa; siendo el desinterés típicamente humano no es tampoco al respecto lo más radicalmente humano; la fuerza de que se hace uso para arrancar al egoísmo unos instantes de desinterés no es de la misma calidad de la que se hace uso en el acto caritativo; así también, las verdades que se conocen en la actividad desinte-

resada como intuiciones ontológicas, a través de la contemplación, no son las supremas verdades. Caso se niega a admitir que sea la vida contemplativa estetizante la mejor forma de la existencia, pues no es en la contemplación sino en la *acción* donde se alcanzan las supremas verdades. Sin la acción mutilamos sin remedio la mejor forma de la existencia: "No tendréis nunca, dice Caso, la intuición del orden que se opone a la vida biológica, no entenderéis la existencia en su profunda riqueza, la mutilaréis sin remedio si no sois caritativos, hay que *vivir* las intuiciones fundamentales. El que no se sacrifica no entiende el mundo total ni es posible explicárselo". "La verdad suprema no está en la inteligencia sino en la acción" [38].

A Caso le urgía contrariar la existencia como economía encarnada en instituciones y hombres concretos, por eso no vacila en resolver su filosofía en acción formulando una exigencia perentoria: "Lector: lo que aquí se dice es solo filosofía, y la filosofía es un interés de conocimiento. La caridad es acción. Ve y comete actos de caridad". Este mensaje no está dirigido a los estetas, sempiternos buscadores del "mediador plástico", sino al hombre vulgar, al pueblo. En un esfuerzo por salirse del ámbito de la teoría pura, Caso afirma: "Al pueblo no puede ofrecerse como norma de acción tratados abstrusos de filosofía; pero sí es posible mostrarle que los hombres superiores son quienes mejor han realizado la naturaleza humana. Los héroes, los mártires, los santos, son más hombres que los demás. Si queréis realizar lo intrínseco de la humanidad, obrad como ellos. Sed a vuestra vez, santos, místicos y héroes".

Al igual que Rodó, Vaz Ferreira, Korn, Deustua, Molina y su compatriota Vasconcelos, Caso rescata para el hombre una región de lo intrínsecamente humano. El naturalismo de los positivistas nos equiparaba con lo ani-

38. V. *La existencia...* y *Dramma per Musica.* Editorial Cultura, México, 1920.

mal, pero era que los positivistas estaban ciegos para el valor, para la jerarquía axiológica de la existencia. Este nuevo siglo que se iniciaba proporcionaba la oportunidad a mexicanos e iberoamericanos de ampliar su horizonte, de fundar un nuevo humanismo que tuviera como sustento valores distintos de los que se derivaban de la pura biología. Los *fundadores* entrevieron la posibilidad de que Iberoamérica adviniera a una existencia digna, más humana y más libre de las trabas que habían obstaculizado su desarrollo en el siglo anterior. Su misión histórica, como puede ya verse, fue la de formular un nuevo ideal, un nuevo imperativo, a la todavía doliente humanidad iberoamericana. Todos ellos filosofaron porque podrían haber suscrito esta reflexión de Caso: "El dolor está aquí con nosotros y pide urgente alivio a la inteligencia y al corazón".

CAPÍTULO IV

EL CASO BRASIL

10. EVOLUCIONISMO CONTRA POSITIVISMO

En cierto modo, Brasil es un caso especial dentro de la evolución histórica y cultural de Iberoamérica. Su origen lusitano, la casi nula influencia cultural del nativo y los efluvios africanos han determinado en el brasileño un carácter distinto, aunque parecido al del hispanoamericano. Antonio Gómez Robledo llama la atención en la opinión de Gilberto Freyre en el sentido de que el "portugués sufrió más que ningún otro pueblo la influencia delicuescente del África. El aire del África, oleoso, cálido, sensual, suavizó en las instituciones y en las formas culturales lusitanas las durezas doctrinarias y morales góticas, latinas, católicas, infundiéndoles, así como a los hombres, una lánguida flexibilidad. De estos contagios surgió un tipo humano vago, impreciso, sin reciedumbre moral, sin señorío ni enjundia; tipo del todo opuesto al duro y anguloso castellano, de perfil más acentuadamente gótico y europeo; tipo preñado de contrarios en equilibrio inestable..." [39].

Por su parte, João Cruz Costa dice, refiriéndose al mundo intelectual brasileño: "la historia de las ideas en el Brasil aún continúa reproduciendo los trazos indicados

39. Cf. ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO: *La filosofía en el Brasil.* Imprenta Universitaria, México, 1946.

por Mario Andrade en la curiosa figura *Macunaima,* el personaje de la canción de gesta de la tierra brasileña. «Macunaima trata de hartarse con merendonas y con frutas. Habla de vestidos, pero se viste poco... canta todas las canciones y baila todas las músicas. Es el heredero ladino más ignorante de todas las ideologías, de todas las culturas, de todos los instintos». Macunaima —que a tantos irrita— anda, sin embargo, por ahí, heredero libre como es de todas las ideologías, imitándolas, deformándolas, adaptándolas, confeccionándolas... Desafía esquemas e interpretaciones porque, con seguridad, posee una que se esconde en un mundo de contraste que es difícil de aprehender y aún más de caracterizar..." [40].

Lo cierto es que examinando la historia del Brasil durante el siglo XIX se encuentra, como ha observado agudamente Leopoldo Zea, que ese país ha logrado las mismas metas que las naciones hispanoamericanas, pero por distintos caminos, más suavemente, sin tantas sacudidas ni jalones y, desde luego, con un costo mucho menor de vidas. Así por ejemplo, el rey Juan VI, que huyó al Brasil por temor a Napoleón, accedió a que el Brasil no fuera colonia sino formara una unidad con Portugal, cosa que habían solicitado inútilmente los hispanoamericanos a España. Después hay una pacífica transmisión de poderes y se instituye el Imperio brasileño, autónomo y regido por Pedro I, hijo de Juan VI. Este carácter peculiar de la independencia brasileña evita el tránsito violentísimo de colonia a república federal, estableciéndose una especie de monarquía con espíritu constitucional. Y por último en 1888 el Imperio, regido ya por Pedro II, se transforma en república, sin dispararse un solo tiro y con el lema de "Nada de excesos. Queremos una Constitución, no queremos una revolución" [41].

Estos acontecimientos últimos sirvieron de marco a la aparición y auge del positivismo. Luis Pereira Barreto

40. Cf. CRUZ COSTA, *opus cit.*
41. Cf. ZEA: *Esquema para...*

adoptó la doctrina comtiana y la opuso como justo medio entre los excesos del catolicismo y la masonería, considerando al primero como representante del estado teológico y a la segunda del estado metafísico. En virtud de la exaltación positivista de las ciencias naturales y de la ausencia de universidades en el Brasil, la llama positivista prendió primero en la Escuela Militar de Río de Janeiro, pasando su bandera de manos de Barreto a las del profesor brigadier Benjamín Constant, fundador de la república, quien difundió ampliamente la doctrina entre sus colegas y discípulos. También la Escuela Politécnica de Río se convirtió pronto en otro centro positivista; de ella fue expulsado Miguel Lemos, hijo de un oficial del ejército, que hacía propaganda republicana, y que más tarde se convirtió en uno de los apóstoles de la Religión de la Humanidad. Junto con Raimundo Teixeira Mendes llevaron la práctica de esa religión a extremos no vistos en ninguna otra parte del mundo.

Varios estudiosos de la filosofía brasileña previenen contra la opinión que ha exagerado la intervención de los positivistas en la formación de la república. Lo cierto es que ellos fueron decisivos para lograr la separación de la Iglesia y el Estado, y diseñaron la bandera que todavía ostenta el lema comtiano: "orden y progreso". Mas aunque sostenían ideas avanzadas como la de la abolición de la esclavitud, institución que infamaba al país, los positivistas no pudieron hacer prevalecer su criterio en lo que se refería a la estructura política de la República. Las ideas comtianas de una dictadura vitalicia y sucesoria, y de la asamblea financiera, especie de patriciado bancario y legislador, fueron rechazadas por los liberales en ardiente polémica y sustituidas por la clásica idea de los tres poderes que presidió, a imagen de la nación norteamericana, la creación de los Estados Unidos del Brasil.

La razón de este rechazo salta a la vista: el carácter reaccionario de la filosofía comtiana, sobre todo en su aspecto político y religioso, tal como lo hemos examinado, repugnaba a muchos iberoamericanos que consideraban

todavía vigentes los ideales del liberalismo, fundamentalmente en lo que se refería a la libertad y a la democracia. Y todavía más, Antonio Gómez Robledo ha subrayado con acierto, cómo ese carácter de reacción se conserva incluso frente al evolucionismo. "Si bien es cierto, dice, que ambos sistemas comulgaban en su común repudio a todo cuanto trascendiese la experiencia fenoménica, mostrando el mismo agnosticismo de lo sobrenatural, el espíritu de una y otra doctrina era fundamentalmente diverso, y la armonía entre ambos, por consecuencia, imposible. El positivismo fue siempre radicalmente antievolucionista en todos sentidos. Sus concepciones científicas las daba como definitivas e irrevocables; la escala de las ciencias, su jerarquía, el ámbito lícito de las investigaciones, todo eso estaba fijo y bien concluso; no había nada que hacer sino repensar a Comte hasta la consumación de los siglos. El debate, por tanto, tenía que plantearse entre una filosofía abierta y una filosofía cerrada, la más cerrada de todas" [42].

Este dogmatismo se hizo patente en la vida y opiniones de Lemos y Mendes, jefes de la Iglesia de la Humanidad brasileña. Al separarse de la Iglesia francesa positivista, encabezada por Pierre Laffite, Miguel Lemos, que no transigía con la esclavitud, siguiendo en este sentido la letra de Comte y contrariando la exégesis del sectario francés, afirmó: "El volumen cuarto de la *Política Positiva* es nuestro Levítico; Levítico científico, tan cierto para nosotros como la geometría". Este pleito entre la Iglesia francesa y la brasileña, secundada por la chilena de los hermanos Lagarrigue, culminó con una espectacular cruzada que hizo Teixeira Mendes a los Santos Lugares, esto es, a las residencias de Augusto Comte y su sacerdotisa y amante Clotilde de Vaux, en París, y la celebración en la casa de la segunda de una Semana Santa Positivista.

Vestigio de este ardor religioso científico casi medieval es la Iglesia de la Humanidad de Río, donde hasta hace

42. Cf. Gómez Robledo, *opus cit.*

muy pocos años se celebraban los sacramentos positivistas y se adoraba a las personalidades históricas que dieron nombre a los meses del calendario de la doctrina: Moisés, Aristóteles, César, San Pablo, Homero, Carlomagno, Descartes, Shakespeare, Guttenberg, Arquímedes, Federico el Grande, Bichat y Eloísa.

Ahora bien, si el positivismo comtiano había prosperado entre los militares e ingenieros, por su exaltación de las ciencias naturales y matemáticas, el evolucionismo, más humanista, surgió entre los abogados y estudiantes de la Escuela de Derecho de Recife. El jefe de lo que desde entonces se llamó Escuela de Recife fue el vehemente, jacobino y germanófilo Tobías Barreto, quien, por sus preferencias, se acogió a las doctrinas de los pensadores alemanes Ernesto Haeckel y Ludwig Noiré. A él siguieron con originalidad e inteligencia Silvio Romero y Clovis Bevilacqua, este último autor del Código Civil de la República.

Positivismo y evolucionismo combatieron enconadamente en todas partes. A Silvio Romero lo ponía fuera de sí el sistema cerrado y concluso de Comte, enemigo de todo transformismo biológico y de la evolución de las especies, y todavía más la Religión de la Humanidad, con todos sus medievalismos anejos, por eso en su libro *Doctrina contra Doctrina: El Evolucionismo y el Positivismo en el Brasil,* exclama: "El positivismo nació con dientes y barbado, y aun con cabellos blancos; cosa de gabinete, hecha con toda pacatez... Sueña con un gobierno de patricios ricachones, admirados y obedecidos por un proletario sumiso, todo bajo la dirección del Grand Prêtre... Es una cabriola de símbolos, de fórmulas, de ceremonias, de ritos... Sería el caso de preferir la vida entre los botocudos" [43].

Valorando esta lucha y el triunfo cierto de los evolucionistas, Gómez Robledo dice lo siguiente: "Mirando las cosas desde una perspectiva más amplia, ecuménica, podemos decir, el triunfo del evolucionismo era también

43. Cit. por Gómez Robledo.

más viable, por cuanto su filosofía expresaba mejor el mundo de la revolución industrial, especie de inmensa fábrica donde sobresalían los más capaces en una lucha sin merced, al arbitrio de las individualidades pujantes; el positivismo, al contrario, echaba anclas en un medievalismo sociocrático, imposible de cohonestar con el siglo del individualismo y la libre competencia. Y por las propias razones, el evolucionismo en el Brasil interpretaba mejor los intereses de una sociedad que sufría no solo una transformación análoga a la de la sociedad europea, sino más profunda aún, dejando de ser esclavista, feudataria, patriarcal, para tornarse todo lo opuesto en poco tiempo y a través de una sucesión de atritos y disturbios violentos, como la cuestión religiosa, la guerra internacional y el problema servil, que pusieron de manifiesto el sofisma del imperio y de sus instituciones fundamentales. Ni el eclecticismo con sus conciliaciones románticas, ni el positivismo con su orden retrógrado, podían ya categorizar sus experiencias, sino otra doctrina, inspirada en el libre juego de las fuerzas vitales".

11. Farias Brito y Jackson de Figueiredo o la reacción espiritualista

Según lo anterior, puede advertirse ya la diferencia de papeles que representó el positivismo en la mayoría de los países de Hispanoamérica y en el Brasil. En los primeros, como se ha dicho antes, fue una doctrina esgrimida por un grupo de intelectuales que deseaban la industrialización por medio de la paz y el orden, pero que a la postre resultó una justificación de oligarquías que detentaron el poder para provecho propio. En el segundo fue una doctrina que coadyuvó a la instalación de la República, a la abolición de la esclavitud y, en suma, a la integración del moderno Brasil. Mientras en Hispanoamérica desempeñó el papel de doctrina conservadora, en Brasil fue una de las más revolucionarias. Com-

tismo y evolucionismo ayudaron a superar la crisis que suponía la anulación del imperio y la reorganización del país. En consecuencia, no se da allí un fenómeno análogo al realizado por los "fundadores" en otras partes de América, y la reacción espiritualista, raquítica de por sí, no tiene el vigor y lozanía que presenta en Argentina, Uruguay o México. Es una reacción que implica casi el sentido peyorativo con que hemos venido empleando esta palabra, pues, en verdad, los verdaderos "fundadores" del Brasil son positivistas y evolucionistas.

Menguado adversario de ellos es por ejemplo Raimundo Farias Brito, de quien dice Cruz Costa que "en sus libros se percibe la influencia de las lecturas que va haciendo y que, de libro en libro, cambian la orientación primitiva que se había trazado". En sus obras, "pocas, raras veces se sorprende... una aspillera que se abra hacia la historia del país en que su autor vivió. Una de ellas quizá, cuando se refiere a la crisis política en que se vio envuelto en 1892, otra, que está relacionada con esta crisis, la que aparece en sus constantes ataques al republicanismo positivista y, acaso, más profunda pero nunca abiertamente revelada, la tendencia que lo movió, siempre, a la amonestación de regeneración moral".

No hay pues una solución de continuidad en las obras de Farias Brito, más que esa vaga preocupación de reforma y regeneración moral. Deudor de muchos filósofos, acaba suscribiendo un extraño spinozismo que convierte su filosofía en una rara flor, ajena al mundo en que surgió. Frente al positivismo, Farias Brito pretende reanudar nuevamente la actividad espiritual, rechaza la noción de filosofía según la cual ésta no es sino la síntesis del resto del saber, aunque acepta que no se diferencia cualitativamente de las ciencias. Lo que ocurre es que "La ciencia, dice, es el conocimiento ya hecho, el conocimiento organizado y verificado; la filosofía es el conocimiento en vía de formación... La filosofía no es propiamente una ciencia, ni siquiera uno de los ramos del conocimiento, sino el principio mismo generador del co-

nocimiento; es la inteligencia en acción, explorando la naturaleza y produciendo la ciencia; en una palabra, él es propio espíritu humano en su actividad permanente, indefinida... La filosofía es la nebulosa de que se forma el mundo del pensamiento...". "La filosofía es la matriz eterna de la ciencia, del mismo modo que la naturaleza es la matriz eterna de las diversas formas que en ella se encuentran... la filosofía es un estado caótico, un infinito que produce la serie sin fin de las doctrinas científicas determinadas" [44].

Queda definida así la filosofía como conocimiento *in fieri,* en tanto que la ciencia es el conocimiento organizado, completo; lo cual por cierto no deja a la filosofía en muy buen lugar, en tanto que la ciencia, exaltada por sus adversarios positivistas, resulta ser preferible.

En otro de sus trabajos, puesto que todos ellos forman una serie bajo el título de *La Finalidad del Mundo,* se ocupa de Dios, pero en una parte crítica elimina todo el orden de lo sobrenatural para concluir con la subsunción de Dios en la naturaleza. "La naturaleza, dice, dentro de la cual vivimos y actuamos, que nos envuelve por todos lados, y fuera de la cual nada podemos concebir, es el único objeto posible de conocimiento, porque es el único objeto posible de observación experimental". Ahora bien, Dios no es toda la naturaleza sino solo una parte de ella: la luz. "La luz es el Dios verdadero y único, que se hace manifiesto y visible"; y no se trata de ninguna alegoría sino que se habla de la luz física, por ello percibimos la divinidad todas las veces que nuestro nervio óptico es excitado por las ondas electromagnéticas y se produce en la conciencia la sensación llamada luz.

Gómez Robledo, de cuya obra citada tomamos todos estos datos, dice que Farias Brito "narra con sinceridad conmovedora las peripecias de la gestación de su idea y las circunstancias que presidieron a su alumbramiento: la lectura de algunos libros de física, un eclipse solar y

44. Raimundo Farias Brito: *La filosofía como actividad permanente del espíritu humano.* Cit. por Gómez Robledo.

un paseo nocturno por las calles de Fortaleza, al término del cual volvió el pensador a sus papeles, grávido de la revelación. Es éste, nos parece, uno de los ejemplos más notables que ilustran hasta dónde puede llegar el filosofar a solas, sin más consulta que la imaginación y los libros más a mano".

¿Cómo se concilia esta noción de la naturaleza y de Dios con el panteísmo de Spinoza? Farias Brito no aclara la cuestión, pero sí afirma que "fue en Spinoza donde encontré el más sólido apoyo, y si hay alguna filosofía a que mi pensamiento esté sujeto, es exactamente la de Spinoza". En consecuencia, como el filósofo holandés declara que, en virtud del automatismo del mundo, a éste no le queda otra finalidad que el autoconocimiento: "Todas las cosas tienden al conocimiento. El conocimiento es, pues, una aspiración universal, y el fin de toda esta infinita actividad del cosmos, el fin de la evolución universal, es conocer, o más precisamente: el conocimiento es la finalidad del mundo".

Junto a este extraño pensador, muerto en 1917, en la reacción espiritualista aparece la recia figura de Jackson de Figueiredo, renovador del movimiento católico brasileño. Admirador en sus años mozos de Farias Brito, dice de sí mismo: "Me encontré sumergido en todos los monismos, evolucionismos y mecanicismos que venían apareciendo en ediciones baratas. Yo era materialista, evolucionista, mecanicista, candidatillo al mandarinato científico, y, en fin de cuentas, hoy me perdono de todo esto". Enérgico ya desde su juventud, Jackson de Figueiredo fue enemigo de la frailería y regocijado practicante de la bohemia. La lectura de las obras de Farias Brito le asestó un fuerte impacto e incluso escribió un libro titulado *Algunas reflexiones sobre la filosofía de Farias Brito*. Sin embargo, parece no haber sido su discípulo, pues en esa obra él mismo dice: "Lo tengo en el corazón y aquí he de revelarme como uno de sus más intransigentes admiradores. ¿Qué importa la diferencia de nuestros temperamentos, qué importa mi falta de principios, mi

poca fe o, por lo menos, la desgraciada complejidad de mi espíritu, incapaz de fortalecerme en la creencia de un sistema?" [45].

De carácter violento, Jackson de Figueiredo estaba muy lejos de asimilarse a la mansedumbre de la grey católica, religión a la cual se convirtió después de la muerte de Farias Brito. Muy cercano al tipo de cristianismo representado por Pascal, a quien estudió en una obra, ya en su libro sobre Farias Brito afirma: "El corazón, centro de la esfera cognoscitiva, es el foco de la luz en la que vemos las grandes verdades de orden suprasensible... Las ideas no son intuiciones de la inteligencia, sino del corazón; el espíritu es la perfección del hombre, y el corazón es la perfección del espíritu. Sentimos que Dios existe porque sentimos el propio soplo de la divinidad". Más tarde, en el citado estudio sobre Pascal, titulado *Pascal y la inquietud moderna,* hace su profesión de fe: "Publico este trabajo sobre Pascal y la inquietud moderna para aprovechar lo que pueda salvar del volumen más ambicioso que compuse, años ha, cuando aún no sentía, en materia de filosofía y creencias lo que, gracias a Dios, hoy siento que soy, esto es: un católico, en la más rigurosa significación del nobilísimo término, un hombre que conscientemente abdicó de su individualismo intelectual en las manos amantísimas de la Iglesia Católica" [46].

Vital y dinámico en un medio en el que la atmósfera moral del catolicismo era "tibia e inexpresiva", según sus propias palabras, Jackson de Figueiredo hubiera completado una obra brillante, quizá más en la acción que en el pensamiento, si un accidente trágico no hubiera cortado su vida en plena flor de la edad.

45. Jackson de Figueiredo: *Algunas reflexiones sobre la filosofía de Farias Brito.* Cit. por Cruz Costa.
46. Cit. por Cruz Costa.

CAPÍTULO V

EL NUEVO TEMA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

12. El conocimiento de lo propio

Las filosofías de los *fundadores* libertaron a la mentalidad latinoamericana —exceptuando el caso señalado del Brasil— de un positivismo con acusados rasgos escolásticos, expresión, las más de las veces, de una oligarquía dominante. Tal como se ha dicho ya, esta operación permitió que los filósofos posteriores, casi todos discípulos de los miembros de esa generación, se dispersaran por todos los rumbos a que conducían las distintas posiciones filosóficas que aparecieron en la segunda y tercera década de este siglo: neokantismo, fenomenología, filosofía de los valores y la cultura, existencialismo, historicismo y la ya clásica escolástica.

Los *fundadores* abrieron la puerta de la universalidad a nuestra filosofía; sin embargo, independientemente de lo que las distintas posiciones señaladas pudieran decirnos a nosotros los americanos, ellos subrayaron la preeminencia que un tema debía tener en nuestras meditaciones: el tema de lo propio, de lo nacional, de lo americano. Aunque abocados a la universalidad, justo porque habían roto los estrechos límites de una filosofía dogmática, pensadores como Rodó, Vasconcelos, Korn, Vaz Ferreira, Caso y Molina, por un lado, y en otro sentido muy distinto, Barreto, Romero y Figueiredo, apun-

taron la necesidad de conciliar en nuestro pensamiento lo universal con lo nacional, lo universal con lo americano. Producto de esta orientación americanista son los escritos de los bolivianos Franz Tamayo, Jaime Mendoza, Roberto Prudencio, del argentino Ezequiel Martínez Estrada, del brasileño Gilberto Freyre y del mexicano Samuel Ramos. Abandonando las posiciones aparentemente universalistas de sus compañeros de generación, se lanzaron a la tenaz búsqueda de lo propio, ayudados no solo por la filosofía sino también por la sociología, la psicología y hasta la poesía, no importándoles que a veces fueran tachados de filósofos no puros por quienes decían asumir actitudes de un supuesto purismo filosófico. Producto de semejante afán fueron obras muy importantes como *Sentido y proyección del Kollasuyo,* de Roberto Prudecio; *Radiografía de la Pampa,* de Martínez Estrada; *Casa-grande y senzala,* de Gilberto Freyre, y *El perfil del hombre y la cultura en México,* de Samuel Ramos, obras casi todas ellas aparecidas en la década 1930–1940.

Ahora bien ¿por qué la preeminencia del tema nacional? ¿y por qué el afán de conectarlo con las preocupaciones filosóficas? Varias de las razones las hemos visto expuestas por los *fundadores;* concretamente, en el caso de Rodó y Vasconcelos, la lucha entre sajonismo y latinidad; en Korn y Antonio Caso, la necesidad de fundar una moral nacional, etc. Pero la razón más profunda se encuentra en la índole y la biografía misma del iberoamericano.

El primero que con claridad expuso la razón profunda de esta preeminente preocupación iberoamericana fue Alfonso Reyes en un discurso pronunciado en 1936 ante los asistentes a la VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación intelectual, discurso que más tarde fue incorporado a sus obras con el nombre de *Notas sobre la inteligencia americana.* Hablando de una generación anterior a la suya, esto es, de la generación positivista, que había sido europeizante, dijo: "La inmediata generación que nos precede se creía nacida dentro

de la cárcel de varias fatalidades concéntricas". La primera, común a toda la especie, era el mero hecho de ser hombres, conforme a la sentencia del antiguo Sileno. Dentro de ésta, la de haber llegado tarde a un mundo viejo con profundísimas raíces culturales. "Era el tercer círculo, encima de las desgracias de ser humano y de ser moderno, la muy específica de ser americano; es decir, nacido y arraigado en un suelo que no era el foco actual de la civilización, sino una sucursal del mundo". Y luego, "ya que se era americano, otro *handicap* en la carrera de la vida era el ser latino, o, en suma, de formación cultural latina", y así sucesivamente.

Afirmando más adelante la dignidad del iberoamericano, Reyes señalaba esa *fatalidad* en toda la historia de Iberoamérica, la conciencia de sus habitantes de haber nacido en una sucursal del mundo, en un orbe de segunda clase. Esta conciencia los había impulsado a tratar de incorporarse al mundo occidental, matriz de los otros y heredero legítimo de la cultura grecorromana. La independencia y todas las vicisitudes del siglo XIX no habían sido otra cosa que expresión del intento de superar esa fatalidad para convertirse en hombres de primera clase. Eclecticismo, liberalismo y positivismo habían sido doctrinas con las que se había querido alcanzar y justificar esa occidentalización.

Ella ha hecho que vivamos nuestra historia rápidamente, tratando de superar las etapas de la historia europea con la mayor velocidad posible. "Llegada tarde al banquete de la civilización europea, dice Reyes, América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente. A veces, el salto es osado y la nueva forma tiene el aire de un alimento retirado del fuego antes de alcanzar su plena cocción... Tal es el secreto de nuestra política, de nuestra vida, presididas por una consigna de improvisación".

Algo semejante dice Antonio Caso acerca de México, en palabras que podrían aplicarse a Iberoamérica

"¡Todavía no resolvemos el problema que nos legó España con la Conquista; aún no resolvemos tampoco la cuestión de la democracia, y ya está sobre el tapete de la discusión histórica el socialismo en su forma más aguda y apremiante!.... Así será siempre nuestra vida nacional, nuestra actividad propia y genuina. Consistirá en una serie de tesis diversas, imperfectamente realizadas en parte y, a pesar de ello, urgentes todas para la conciencia colectiva; todas enérgicas y dinámicas. Porque estas diversas teorías sociales, no nacieron de las entrañas de la patria; sino que proceden de la evolución de la conciencia europea y han irradiado de ahí hasta nosotros" [47].

La generación de los *fundadores* se había percatado bien de este fenómeno, pero al mismo tiempo erró al pronosticar que nos encontrábamos ya en la mayoría de edad, como dice Reyes, o que estábamos cumpliendo ya con nuestra misión en la historia, según Vasconcelos o Rodó. Los buenos augurios se desvanecieron al contemplar los filósofos iberoamericanos que la historia, una vez más, se repetía: el advenimiento a la democracia, a la prosperidad económica, a la cultura de las mayorías, a la occidentalización, en suma, se veía frustrado por lo que parecían ser los elementos negros de nuestro continente: los cuartelazos, las militaradas, los privilegios de las castas, la regresión a la barbarie cultural y el pauperismo. El advenimiento de la raza cósmica, el triunfo de Ariel o la implantación de una moral humanista no aparecían por ningún lado y nuestros filósofos no pudieron esquivar el problema planteado por ese fenómeno. ¿Cuál era el motivo de esa funesta reiteración histórica? ¿por qué no lográbamos incorporarnos al conjunto del mundo civilizado? ¿qué había de peculiar, de propio en la naturaleza del hombre americano que motivaba su propio drama? O bien, ¿eran los caminos del occidente nuestros propios caminos o debíamos orientarnos por un rumbo peculiar más de acuerdo con nuestra manera de ser?

47. CASO: *México, apuntamientos*...

Frente a estas cuestiones imposibles de rehuir, los filósofos latinoamericanos se entregaron a buscar las conexiones de las mismas con los problemas universales de la filosofía europea. Y en ésta encontraron materiales adecuados, puesto que Europa, después de la catástrofe de la primera guerra mundial, se había dedicado a hacer una cuidadosa revisión de las bases de su cultura y de su civilización. Spengler, en su libro *La decadencia de Occidente,* vaticinaba la crisis de esa porción de la humanidad; Max Scheler ponía el acento en la filosofía de los valores y la filosofía de Carlos Marx, impulsada por la triunfante Revolución Rusa, incitaba a una transformación del mundo. Sin embargo, fue la filosofía española de José Ortega y Gasset la que más instrumental proporcionó para esta revisión de los resortes de la historia iberoamericana. La razón de esta superior influencia fue que, según Ortega, la misma España debía buscar su incorporación al mundo occidental. La *Revista de Occidente* debía ser el conducto idóneo para obtener esa incorporación. Pero Ortega, sin quererlo, emparejaba a España con Iberoamérica, y la *Revista de Occidente,* destinada a poner "al día" a los españoles en lo que respecta a la cultura europea, comenzó a realizar la misma faena con nuestros intelectuales [48]. Con tales armas ideológicas y otras influencias que mencionaremos más adelante, estos últimos se empeñaron en una tarea que resultó, según se ha afirmado muchas veces, un verdadero descubrimiento de nuestro ser.

13. El hombre y el paisaje

Una de las razones por las que el hombre hispanoamericano ha fracasado en la realización de un destino digno es —según un *leit motiv* reiterado muchas veces en América— que no se ha acomodado a las condiciones de

48. V. L. Zea: *Ortega el americano,* en *Esquema...*

su paisaje geográfico. Una buena porción de pensadores iberoamericanos han creído desde hace mucho tiempo que existe una relación esencial entre el hombre y la naturaleza que lo rodea y que en una gran medida es determinado por ésta. Por ello ha cobrado enormes proporciones una polémica que dura ya casi tres siglos sobre las condiciones de la naturaleza americana. Antonello Gerbi, en su libro *La disputa del Nuevo Mundo,* ha mostrado cómo fueron los europeos los que asimilaron el hombre americano a su paisaje. Por ignorancia o por un conocimiento parcial del continente, lo consideraron a veces como un inmenso pantano poblado de toda clase de alimañas, a veces como tierra inmatura donde todos los seres vivos se encontraban en una especie de infancia orgánica, o bien como una tierra demasiado vieja donde los seres vivos, incluyendo al hombre, mostraban síntomas de degeneración. La defensa que algunos europeos y muchos americanos hicieron en contra de estas críticas se basaba en el mismo presupuesto de asimilación del hombre a la geografía, solo que en este caso la tierra era joven, con muchas potencialidades, al igual que los hombres que la habitaban, o era inmensa e imponente, comunicando estas cualidades al futuro destino de sus pobladores, tal como en la remota antigüedad lo había hecho con las civilizaciones indígenas. En todo caso, la defensa constituyó una reafirmación de América como una utopía geográfica, como un continente de vigorosas y profundas corrientes vitales, las cuales urge aprovechar y encauzar para el bien del americano [49].

Estos argumentos del siglo XVIII vuelven a tener eco con iguales o diferentes modalidades en la filosofía iberoamericana del siglo XX. Algunos ejemplos sobresalientes los encontramos en las obras de los bolivianos Franz Tamayo, Roberto Prudencio, Fernando Díez de Medina y Humberto Palza y en las del argentino Ezequiel Martínez Estrada.

49. ANTONELLO GERBI: *La disputa del Nuevo Mundo.* Fondo de Cultura Económica, México 1960.

Las *Meditaciones sudamericanas* de Keyserling suscitaron en los bolivianos una serie de reflexiones que Guillermo Francovich, estudioso del pensamiento de su país, ha llamado la "mística de la tierra". Así, por ejemplo, el poeta y ensayista Franz Tamayo sostiene que "debemos lisonjearnos por haber nacido en un gran suelo capaz de crear una gran raza"; el español y el mestizo que poblaron Bolivia nunca pudieron comprender el mensaje que emanaba de esa tierra magnífica de altísimas montañas, selvas intrincadas y extensas llanuras; solo el indio ha sido capaz de guardar en su carácter sobrio y enérgico el legado potencial de esa tierra.

Más claramente enuncia Fernando Díez de Medina este enlace que debe existir entre el hombre boliviano y lo telúrico: "Aprended el estilo grandioso de nuestras montañas. Aprended por ellas cómo se endurece la voluntad, cómo un alma sensible las aferra, cómo el dolor de ser se transformó en alegría de vivir. ¿No sois capaces de alcanzar grandes fines? Es porque carecéis de altos pensamientos, *por olvidar el mensaje del suelo y de la raza.* Regresad al estilo secular de la montaña, inmenso y maternal, activo y reposado al mismo tiempo. ¡A la verdad telúrica! Al fondo metafísico de la adusta cordillera: ahí está la fuerza tranquila del futuro, el vibrante acicate del presente". Para estos autores, tal como se ve, toda una forma de vida, todo un estilo puede derivarse del paisaje. Roberto Prudencio, por ejemplo, pasa insensiblemente de formular lo que podría llamarse un imperativo telúrico, a sostener una situación de hecho. La cultura, para nuestros contemporáneos, dice, parece ser una realidad de contenidos espirituales puros, de puras formas lógicas, pero eso no es cierto, "el paisaje modela al hombre", "la cultura, por ende, no es sino la expresión formal de lo telúrico", "las energías latentes de la tierra se plasman en imágenes, en intuiciones, en ideas". En consecuencia, no hay una sola cultura universal, sino tantas como paisajes característicos.

El indio boliviano y la mítica cultura que logró crear son un paradigma de lo que se puede hacer cuando se sintoniza con la tierra. "Cuando se habla del indio, dice Jaime Mendoza, implícitamente se alude a la tierra. El indio está adherido a ella como el matorral a la gleba. El indio es la tierra misma. Es el autóctono. Es la personificación humana de esa entidad que siendo apenas un poco de limo, encierra el secreto de la vida" [50].

Fácilmente puede advertirse en esta especie de animismo un espíritu de desquite semejante al que impulsó a los sacerdotes ilustrados del siglo XVIII, a Clavigero, a Molina, a Alegre, a Landívar, para responder a Buffon y a De Paw que denigraban al hombre y a la naturaleza americana. Se trata de una especie de desquite contra la cultura europea. Si la adopción de ésta no ha solucionado los problemas bolivianos y americanos, si liberalismo, positivismo, democracia, capitalismo, no han podido realizar efectivamente la felicidad americana, ello quiere decir que es necesario buscar otra fuente de inspiración que no puede ser otra que la magnificencia de nuestra naturaleza y el esplendor de las antiguas culturas prehispánicas. De allí nacen telurismo e indigenismo, muchas veces reunidos en las concepciones de los americanistas. Se es adorador del paisaje —y no simplemente estudioso—, se es fanático de las culturas prehispánicas, por un impulso de originalidad frente a las culturas europeas y por un afán de reivindicación de todos los males heredados de los conquistadores occidentales. Si resulta difícil elogiar la realidad americana actual, no lo es tanto creernos dueños de un destino superior, de una utopía que se realizará en el futuro próximo y cuyos síntomas son las cordilleras imponentes y el mítico esplendor de civilizaciones antiguas que no traicionaron el paisaje sino que vivieron y construyeron acordes con su mensaje.

Sin embargo, no es esta creencia ingenua el único telurismo posible; también la degradación puede prove-

50. GUILLERMO FRANCOVICH. *El pensamiento boliviano en el siglo* XX. Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

nir de ella. También en América se ha llegado a pensar, como los naturalistas europeos del siglo XVIII, que la barbarie americana no es más que un estigma de la tierra. Representativo de esta tendencia es Ezequiel Martínez Estrada, cuyo pesimismo contrasta con el optimismo de su compatriota José Ingenieros, quien, como ya hemos visto, algunos años antes de la aparición de la *Radiografía de la pampa,* hablaba de la hegemonía argentina en Sudamérica.

Ezequiel Martínez Estrada maneja los conceptos de barbarie y civilización que desde Sarmiento son clásicos en el pensamiento argentino, solo que con ellos formula una síntesis nueva. La barbarie es un efluvio de la naturaleza y del hombre americano, que penetraron en el conquistador hasta absorberlo completamente. Refiriéndose al descubrimiento de América, dice: "Cada día de navegación, las carabelas desandaron cien años. El viaje se había hecho a través de las edades, retrocediendo de la época de la brújula y la imprenta a la de la piedra tallada". "A estas tierras detenidas en el umbral de las edades antropológicas, se las llamó Nuevo Mundo, y este nombre erróneo, como el de América, perduró. Desde entonces habrían de designarse por defectos de infancia los vetustos vicios de senilidad". Ni la tierra ni el primitivo hombre americano eran nuevos, sino viejísimos, "la naturaleza conservaba aún la fecundidad inmarcesible de las eras primordiales, toda sin gastar; praderas silvestres cubiertas de vegetales cuyos idénticos ejemplares fósiles yacían a centenares de pies bajo los estratos de humus, intactos unos y otros. Naturaleza muy antigua con seres muy antiguos, a cuyas formas se acomodó el invasor en un simple fenómeno de simbiosis" [51]. Y es que tampoco el español era un pueblo nuevo, "éramos antigüedad y fuimos poblados por una nación de tipo antiguo, que ya era arcaica en la Europa del 1500. Espiritualmente heredamos una cultura que permanecía esta-

51. EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA: *Radiografía de la Pampa.* Losada, Buenos Aires, 1961.

cionaria... Véase lo que significa España en las postrimerías del siglo XV, comparada con los pueblos germanos, galos, itálicos, sajones; era un pueblo esclerosado, pétreo, rupestre. Era un pueblo *«americano»*... Hizo de los Pirineos un emblema, se encerró en su piedra y al borde del 1500 reanudó su existencia del 700. Su gloria estaba en ser arcaica, renuente al progreso, aferrada al fanatismo y al valor, a los prejuicios morales, nobiliarios y religiosos; en negarse tercamente a mirar hacia adelante, en no dejarse invadir por otros estilos ensayados fuera de sus fronteras, en ser virgen y madre".

Hubo por eso una adecuación entre el territorio "nuevo" y el poblador. Y aun así, poco a poco el territorio comenzó a invadir aquello que de culto y moderno pudiera traer el conquistador. "Aquello que fue poblado y modificado se convirtió en nuevo; lo despoblado permanece todavía antiguo y va sedimentándose sobre lo nuevo por cierta erosión impalpable e invisible". El conquistador se aclimató a esta tierra de barbarie, "cuanto hacía de ilógico, de censurable, de contrario a lo que se entiende por poblar, era aclimatación". Por eso "es necesario no ver en sus yerros accidentales otra cosa que formas sistematizadas de una manera de gobernar, de pensar, de vivir, distantes hacia la lejanía de la naturaleza invicta. La barbarie no es un estado accidental; tiene sus normas, sus leyes, su moral consuetudinaria, sus arranques potentes de invención —muy viejos".

Son estos los elementos en torno a los cuales gira este trabajo de Martínez Estrada. La pampa y sus primitivos habitantes son modelos de barbarie que, dominados una y otra vez, recuperan nuevamente el terreno perdido infiltrándose en los vencedores. "Por dentro de todos y por sobre todos está la naturaleza; ese campo liso, monótono, eterno". Para vencer a la pampa hay que ser como la pampa. El colonizador tozudo, tenaz, cree dominarla, se le presentan dificultades y las atropella con osadía, pero en la vida nómada del gaucho se adapta, se adapta al degollar animales y luego hombres, se convierte en el

tablajero perfecto, en el ganadero voraz o en el caudillo político, pero ya para entonces "está vencido, destrozado; la pampa sube hasta él por su cabello, entra hasta sus entrañas, domina su voz, aplasta su mirada. Es pampa, cubierto de pampa, comprando animales, sembrando, vendiendo, firmando contratos, haciéndose temer".

Aparentemente, el otro extremo de la barbarie llanera es la civilización de las ciudades, de la ciudad por excelencia, Buenos Aires. Sin embargo, si se penetra bien en sus recovecos se descubre que aunque europea, aunque antitética al campo, Buenos Aires es en el fondo una "gran aldea", es la pampa hecha ciudad, sus instrumentos de civilización son, como dijo Alberdi del telégrafo, vehículos de barbarie. La europea Buenos Aires no es otra cosa que una realidad artificial sobre una realidad auténtica, su cultura no es más que "el abigarramiento de las exterioridades de la cultura". Se añadió "lo falso a lo auténtico. Se llegó a hablar francés e inglés; a usar frac; pero el gaucho estaba debajo de la camisa de plancha".

Fue Sarmiento el que con más ímpetu quiso ahogar la barbarie con elementos de la civilización no hispánica, fue "el primero que en el caos habló de orden; que en la barbarie dijo lo que era la civilización; que en la ignorancia demostró cuáles eran los beneficios de la educación primaria; que en el desierto explicó lo que era la sociedad; que en el desorden y la anarquía enseñó lo que eran Estados Unidos, Francia e Inglaterra. El creador de nuevos valores era un producto, por reacción, de la barbarie".

Sin embargo, Martínez Estrada, como ya se puede ver, al contrario de muchos de sus compatriotas, no acepta la técnica de la europeización, ella es, más que la barbarie, fuente de los males de Argentina. La actitud de Sarmiento fue errónea. "Quiso violenta, abnegadamente, lo que existía en otras partes; y paladín integérrimo de la veracidad, frente a un estado cuya veracidad le afligía, *adoptó la forma de engañarse como sistema*". Martínez Estrada, como Freyre y como Ramos, comienza a vislumbrar la verdadera causa de nuestros males: el no aceptar

lo que somos, el volver la mirada a otra parte y menospreciar lo propio de América. Sarmiento llamó bárbaro a todo lo que no era europeo central o norteamericano, y con ello fomentó el mal argentino: "Se quiso renegar de la verdad, y la táctica de destruirla parecía volverle la cara y mirar a otra parte". Empero, todavía hasta Pellegrini se poseyó la buena fe de llamar a las cosas por sus nombres, pero después, "de la civilización se hizo un programa y de la barbarie se hizo un tabú..., se fue coagulando el silencio sobre lo que tenía estigmas de barbarie, a la vez que la voz que nombraba lo que tenía estigmas de civilización se hacía más clara y neta". Se comenzó a manipular ideas, valores y temas de la civilización, al mismo tiempo que "fragmentos considerables de realidad cayeron en la subconciencia con palabras proscritas; y palabras proscritas arrastraron consigo a la subconciencia fragmentos de realidad. Al fin se perdió la sutura de ese mundo a que se aspiraba y de ese otro que se tenía delante sin poder modificarlo. Los fantasmas desalojaron a los hombres y la utopía devoró a la realidad".

Sarmiento desgarró al hombre argentino, separó dos partes —realidad y aspiraciones— que debían estar consustancialmente unidas y lo convirtió en un esquizoide, en un hombre que vive dos vidas que no tienen nada que ver entre sí, una pública y abierta y otra vergonzante e inconsciente. Por eso ahora es menester volver a cerrar ese abismo y advenir a la normalidad; aceptemos lo que somos, la herencia occidental y lo que nosotros mismos hemos hecho con ella, esto es, nuestra elaboración original, que no tenemos que considerar como vergonzosa. "Lo que Sarmiento no vio es que *civilización y barbarie eran una misma cosa, como fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema en equilibrio.* No vio que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnaban las almas de los muertos. Esa barbarie vencida, todos aquellos vicios y fallas de estructuración y de contenido, habían tomado el aspecto de la verdad, de la prosperidad, de los adelantos mecánicos y culturales.

Los baluartes de la civilización habían sido invadidos por espectros que se creían aniquilados, y todo un mundo sometido a los hábitos y normas de la civilización, eran los nuevos aspectos de lo cierto y de lo irremediable. Conforme esa obra y esa vida inmensas van cayendo en el olvido [la de Sarmiento], vuelve a nosotros la realidad profunda. Tenemos que aceptarla con valor, para que deje de perturbarnos; traerla a la conciencia, para que se esfume y podamos vivir *unidos* en la salud" [52].

14. El hombre y la cultura

A pesar de que en ese trabajo de Martínez Estrada la pampa es casi un símbolo y no propiamente una muda realidad natural, todavía hay en él resabios de ese naturalismo a la manera boliviana, resabios que se manifiestan en la consideración de que la naturaleza opera fatalmente sobre el hombre y lo determina, de que montañas, llanuras y selvas hacen del hombre lo que es; del argentino, un pampero, del boliviano, un serrano.

Dos escritores iberoamericanos de la misma generación de Martínez Estrada, Gilberto Freyre y Samuel Ramos, escribieron obras importantes, más o menos en la misma época en que el argentino escribió la *Radiografía,* en las que, tratándose también de los problemas nacionales, expresamente se emancipan de ese naturalismo. Se trata de *Casa-grande y senzala,* cuya introducción está fechada en 1933, y de *El perfil del hombre y la cultura en México,* cuya aparición ocurrió en 1934. El título de esta obra de Ramos indica bien la nueva orientación de ambos pensadores; se intenta explicar ahora al hombre por su cultura, por las obras que él sobrepone a la naturaleza, modificándola. Tanto Freyre como Ramos están al tanto de la nueva antropología filosófica, cuya tesis principal consiste en que el hombre puede evadir la acción de la

52. *Opus cit.*

naturaleza y crear su propio mundo, donde rige no el fatalismo natural sino la libertad. Y en este sentido ambos son herederos de las banderas de los "fundadores".

Por otra parte, igual que Martínez Estrada, Freyre y Ramos emprenden una revaloración de lo que parecen ser los aspectos más negativos de sus respectivos países. Así como el pensador argentino reivindica y explica la barbarie, Freyre hace una apología del negro y Ramos incita al cobro de conciencia de una situación, el sentimiento de inferioridad que el mexicano quiere negar.

El encuentro de Freyre con el antropólogo Franz Boas le hizo asumir de pronto una conciencia de su realidad. "Creo que ningún estudiante ruso, dice, de aquellos románticos del siglo XIX, se preocupó más intensamente de los destinos de Rusia que yo de los del Brasil, en los momentos en que conocí a Boas. Era como si todo dependiese de mí y de los de mi generación, de nuestro modo de resolver cuestiones seculares" [53]. Se encontraba este pensador brasileño cuando esto ocurría en los Estados Unidos, el año de 1930, justo en la época en que las teorías racistas florecieron en los países anglogermanos. Estaban de moda los "ariófilos", como dice Freyre, los partidarios acérrimos de la superioridad de la raza blanca. Por eso, añade nuestro pensador, "ninguno de los problemas brasileños me inquietó tanto como el de la mestización", pero "fue el estudio de la antropología, bajo la orientación del profesor Boas, lo que primero me reveló al negro y al mulato en su justo valor, separados los rasgos de raza, los efectos del ambiente o de la experiencia cultural". Con este criterio Freyre redactó el trabajo de que hablamos, "criterio de diferenciación fundamental entre raza y cultura". Trata en este libro, ya clásico del pensamiento americano, de explicar la realidad brasileña a partir de sus orígenes, a partir de la integración de portugueses, indios y negros en el régimen social hacendario y esclavista, simbolizado justamente en la Casa-grande,

53. Gilberto Freyre: *Casa-grande y senzala.* Biblioteca de autores brasileños traducidos al castellano, Buenos Aires, 1942.

morada del propietario de ingenio azucarero, y las senzalas, habitaciones promiscuas de los esclavos de la hacienda. "En las casas-grandes, hasta hoy, dice, ha sido donde mejor se manifestó el carácter brasileño, nuestra comunidad social. En el estudio de su historia íntima se menosprecia todo lo que la historia militar y política nos presenta de arrebatador, por una casi rutina de vida, pero dentro de esa rutina es donde mejor se siente el carácter de un pueblo. Estudiando la vida doméstica de los antepasados, a poco sentimos que nos completamos: es otro medio de procurarnos el «tiempo perdido». Otro medio de sentirnos en los otros, en los que vivieron antes que nosotros y en cuya vida se anticipó la nuestra".

Una exhaustiva relación de este libro no cabe en las páginas de este ensayo, entre otras razones porque aquí solo consideramos criterios filosóficos y el trabajo de Freyre es fundamentalmente antropológico. Mide defectos y virtudes del portugués, del indio y del negro africano, describe, eso sí, sus caracteres somáticos, pero fiel a su punto de vista, atiende más a la cultura, a las estructuras políticas y económicas, a la vida sexual, a la religión e incluso a la magia, la repostería y el lenguaje. Sin embargo, tal como dijimos, el libro es, sobre todo, una apología del negro, una defensa de su contribución cultural a la integración de la vida brasileña, y en consecuencia, una revaloración de lo que las doctrinas de la superioridad de las razas —tan positivistas, tan naturalistas— consideraban como inferior, como constitutivamente deficiente. En las siguientes palabras de Oliveira Martins, Freyre ejemplifica este criterio racista, para luego refutarlo: "Hay circunstancias, y abundan los documentos que nos demuestran en el negro un tipo antropológicamente inferior, no raras veces cercano al antropoide, y bien poco digno del nombre de hombre". Frente a esto Freyre aporta su esfuerzo en la ya secular lucha en pro de la humanidad del hombre americano, y dice: "Siempre que consideramos la influencia del negro sobre la vida íntima del brasileño, es la acción del esclavo y no la del negro

por sí mismo lo que contemplamos... A veces parece influencia racial lo que es pura y simple influencia del esclavo, del sistema social de la esclavitud. De la capacidad inmensa de este sistema para rebajar moralmente a amos y esclavos. El negro se nos aparece en el Brasil... deformado por la esclavitud... El negro debe ser juzgado por la actividad industrial que desplegara en el ambiente de su propia cultura, con interés y entusiasmo por el trabajo". "Si hay hábito que hace al monje, ése es el del esclavo; y el africano fue muchas veces obligado a despojarse de su camisolín de malé para venir en los inmundos navíos, del África al Brasil, para con taparrabos o calzón de lienzo tornarse en cargador de «tigre» [recipiente de heces fecales]. La esclavitud desarraigó al negro de su medio social y familiar, para soltarlo luego entre gente extraña, las más de las veces hostil. Dentro de tal ambiente, en contacto con fuerzas tan disolventes, sería absurdo esperar del esclavo otro comportamiento que el inmoral, del que tanto se lo acusa".

Freyre analiza, efectivamente, esa inmoralidad que menciona y que proliferó en los ingenios azucareros, pero encuentra que el origen de ella no es la inmoralidad del negro sino el sistema hacendario, esclavista, feudal, promotor no solo de la explotación económica sino también de una desenfrenada actividad sexual, con las corrupciones anejas y su deformación de la vida doméstica y familiar. De tal manera que el problema fue económico y social y no propiamente de calidad humana. El negro brasileño es un hombre como cualquier otro, y colocado en condiciones normales puede aportar elementos positivos a la convivencia humana, como lo demostró, a pesar de todo en el sistema de las casas-grandes y las senzalas.

De todos estos revaloradores de lo propio, es Samuel Ramos quien aborda el asunto con un instrumental filosófico apropiado; ello le valió ser el iniciador de una nueva filosofía en México que ha encontrado repercusiones y paralelismo en toda América: la filosofía de lo mexicano. Discípulo de Caso, rechazó su pragmatismo y su ro-

manticismo; sin embargo, las repercusiones todavía dramáticas de la Revolución iniciada en 1910, su interés por la cultura mexicana y las influencias filosóficas europeas, lo orillaron a ser partidario de un nuevo tipo de razón: la razón vital. Inspirado por las ideas de Ortega y Gasset, sostuvo Ramos que la filosofía es un instrumento de la vida y que no se justifica una separación tajante entre ambas; la filosofía remite al hombre como todas las cosas del universo, pues "todas las cuestiones filosóficas desembocan en un problema central que es más o menos directamente el foco del interés especulativo: el problema del hombre y su mundo" [54]. Por otra parte, desde 1934, Ramos hizo propio el apotegma de Ortega: "Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo". De modo que la filosofía, enfocada principalmente hacia lo humano, no solo la concibió como un conocimiento, sino, a la manera de Scheler, como un saber de salvación.

Esto lo llevó directamente a la filosofía de lo mexicano. La circunstancia a través de la cual Ramos había de asomarse al universo era la suya propia, era México. Y de ahí nació *El perfil del hombre y la cultura en México.* Como el nombre lo indica, el autor quiso dibujar en ese libro los perfiles de la cultura mexicana, pero sobre todo revelar la faz del hombre que la hace posible.

Si por cultura se entendiera la cultura de las obras, dice Ramos, México no tendría mucho de que hablar, pero la más auténtica cultura no es ésa, cultura es antes que nada "un modo de ser del hombre", de tal manera que la cultura mexicana no es otra que el modo de ser del mexicano. Ahora bien, añade Ramos, lo que caracteriza al mexicano actual es el sentimiento de inferioridad que padece, originado en un querer ser distinto de lo que realmente es. Advierte, desde luego, que el mexicano no *es* inferior, sino que se *siente* inferior, cosa que es muy distinta. Pero "si el mexicano tiene una idea deprimente de su valía, es porque se ha fijado en valores de compa-

54. *Hacia un nuevo humanismo.* Casa de España en México, México, 1940.

ración que, como es natural, cambian de magnitud con el punto de referencia que se adopte". El mexicano se estima a sí mismo de acuerdo con una escala de valores originada en la cultura europea, y es natural que un país que apenas cuenta con un siglo y medio de vida independiente no resista la comparación. De esta comparación, a todas luces ilegítima, entre la realidad propia y la ajena, ha surgido el sentimiento de inferioridad, esa creencia *a priori* de que lo nuestro es malo, deficiente.

Ello explica también el fenómeno de la imitación que ha presidido toda la vida del México independiente tanto en lo político como en lo cultural y, correlativamente, la reacción de nacionalismo exacerbado que exalta supuestas cualidades nacionales, tales como la "valentía" y el "machismo" y tipos como el "peladito" de la ciudad y el "charro" de provincia. Todos estos sentimientos y actitudes son pliegues de nuestro carácter, consecuencias de nuestra escasa autocomprensión, que ocultan nuestro auténtico modo de ser. Por eso Ramos los denuncia al describirlos, y exclama: "No es muy halagador sentirse en posesión de un carácter como el que se pinta... pero es un alivio saber que se puede cambiarlo como se cambia de traje, pues ese carácter es prestado y lo llevamos como un disfraz para disimular nuestro ser auténtico, del cual, a nuestro juicio, no tenemos por qué avergonzarnos" [55].

Ramos, pues, desbrozó el camino hacia la comprensión de nuestro auténtico ser y con ello puso las bases de la llamada filosofía de lo mexicano. Aunque nunca se planteó la pregunta por el ser del mexicano, desde su punto de vista y desde su posición dejó la puerta abierta para hacerlo. Sin abandonar la especulación sobre los grandes temas universales, como lo demuestran sus libros *Hacia un nuevo humanismo* y la *Filosofía de la vida artística,* consideró que lo anterior era la tarea fundamental de una filosofía propia, y así lo sostuvo en su *Historia de la filo-*

55. *El perfil del hombre y la cultura en México.* Imprenta Mundial, México, 1934.

sofía en México (1943): "me parece que el valor más eminente que puede tener para nosotros una obra filosófica estriba en la eficacia para despertar de algún modo la conciencia de nuestro ser propio; para ayudar a definir nuestra personalidad en formación. La filosofía, para nosotros los hispanoamericanos, no vale solamente como concepción del mundo y de la vida humana, sino como instrumento para encontrar lo que es nuestro mundo y nuestra vida y la posición que tenemos en ese ambiente general. Queremos ver ese mundo descubierto por la filosofía europea, pero con ojos americanos y fijar nuestros propios destinos en relación con el todo de ese mundo".

CAPÍTULO VI

LA FILOSOFÍA ACADÉMICA

15. LAS DISTINTAS ESCUELAS

Mientras los pensadores que hemos examinado en el capítulo anterior y otros que veremos más adelante, consideraban que la filosofía americana debía tener como misión, según las palabras del mismo Ramos, el descubrimiento de nuestro mundo americano y su situación en la totalidad de la historia, otro criterio encontraba amplio eco en nuestro continente, el criterio de que la filosofía americana debía ser como cualquiera otra filosofía, esto es, que debía dedicarse a los ya clásicos temas de la filosofía occidental, sin tratar de peculiarizarse, ni creer que tiene un tema propio o una misión específica. Su única misión consistiría en este caso en colocarse al lado de las otras filosofías, en actuar y desarrollarse con normalidad.

Producto de este punto de vista son los distintos núcleos filosóficos iberoamericanos que han advenido, según expresión de Francisco Romero, a la normalidad filosófica. En ellos se discuten ampliamente, a veces con originalidad, casi siempre con rigor, las distintas corrientes europeas, filosofías que podrían llamarse estrictamente académicas: la fenomenología de Husserl y sus derivaciones en Scheler y Hartmann; el existencialismo de Heidegger y sus consecuencias en Sartre, Marcel, Merleau–Ponty y Abagnano; todavía el neokantismo de Natorp, de Ric-

kert, Windelband y Cassirer; el neotomismo de Maritain y Gilson; el neopositivismo de Russell, la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y la escuela de Viena, Carnap, Frank, Reichembach, etc.; el hegelianismo y el consecuente marxismo, hasta llegar a Lukacs.

Así describe Leopoldo Zea la actividad de los núcleos filosóficos iberoamericanos: "Aun en reciente pasado la filosofía era solo objeto de comentario en las cátedras universitarias o lucubración de autodidactas. Al lado del profesor de filosofía que no hacía sino repetir manuales, aparecía el «genial» creador de sistemas que nada decían o resultaban repetición de viejos y probados sistemas. Todo esto ha cambiado en los últimos años. El estudioso de la filosofía en América latina ha progresado en rigorismo, el cual, lejos de restarle ímpetus para arriesgarse en interpretaciones personales, le ha dado el mejor de los instrumentos para intentarlo. El repetidor de lecciones de manuales va dejando su lugar al intérprete, comentador y crítico de textos filosóficos. El creador de sistemas va dejando, a su vez, lugar al filósofo que habiendo asimilado métodos y sistemas de la filosofía clásica, moderna y contemporánea del mundo occidental, se enfrenta a los problemas que le plantea su realidad" [56].

Todo esto es cierto. La vida filosófica normal de Latinoamérica se ha ido transformando, pasando de una etapa verbalista e improvisada, cuando en vez de impartirse cátedra se pronunciaba un discurso, a una mucho más seria y autorizada, de comentarios de textos originales de los autores occidentales e incluso de profundización de las lenguas en que están escritos. Un imperativo de rigor preside ahora toda nuestra vida filosófica. Y por lo que se refiere a las aportaciones de nuestros pensadores, Zea añade: "Existe una fuerte corriente de estudiosos de la filosofía que una vez que han asimilado los sistemas y métodos de la filosofía europea, y norteamericana algunos de ellos, se han propuesto continuar la proble-

56. *Dos ensayos de Leopoldo Zea.* Ediciones de la Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela, 1960.

mática y solución de éstos enfocándolos desde su propio punto de vista. El punto de vista de los filósofos latinoamericanos sobre los grandes problemas de la filosofía universal con el mismo sentido con que han sido enfocados estos problemas por filósofos franceses, ingleses, alemanes, italianos y norteamericanos. Esto es, el filósofo latinoamericano aporta su punto de vista a una serie de problemas filosóficos universales en la misma forma como lo han aportado otros filósofos". En suma, ellos se han apegado a la tradición filosófica europea y la han trasladado a nuestras tierras, lo cual denota, entre otras cosas, algo que parecerá muy obvio, pero que no lo es: el hecho de nuestra plena comprensión de las filosofías ajenas, del pensamiento extraño, hasta el grado de poder continuarlo y añadirle partes.

Dentro de este tipo de filosofar cabe mencionar en primerísimo lugar a Francisco Romero, de quien nos vamos a ocupar de nuevo en lo que sigue. Y a sus colegas argentinos Risieri Frondizi, Vicente Fatone, Carlos Cosio, Juan Adolfo Vázquez, Carlos Astrada, Manuel Gonzalo Casas, Luis Juan Guerrero, Eugenio Pucciarelli, Ángel Vasallo, Octavio N. Derisi, Rafael y Miguel Ángel Virasoro. Forman ellos y algunos más una magnífica comunidad filosófica de cuyos trabajos valdría la pena hacer una reseña detallada si los límites de este ensayo nos lo permitieran. Sus nombres son conocidos en el continente por la calidad de lo hecho por ellos y por la difusión que de sus pensamientos han hecho las editoriales argentinas.

Otra comunidad filosófica importante es la de la Universidad de San Marcos, en Lima, Perú. Allí enseñan maestros como Honorio Delgado, Víctor Andrés Belaúnde, Oscar Miró Quesada y Mariano Ibérico; ellos han formado una nueva generación, entre los que se destacan Francisco Miró Quesada, Luis Felipe Alarco, Nelly Festini y Augusto Salazar Bondy, quien ha dedicado un breve pero importante trabajo a la filosofía peruana [57].

57. Augusto Salazar Bondy: *La filosofía en el Perú*. Unión Panamericana, Washington D. C., 1954.

En Chile sobresalen Jorge Millas, que se ha dedicado a la filosofía del derecho, Luis Oyarsún, concentrado en la estética y en la historia de la cultura, Félix Schwartzmann y Armando Roa.

En México, Eduardo García Maynez, Leopoldo Zea —de quien hablaremos más adelante—, Francisco Larroyo, Antonio Gómez Robledo, Eli de Gortari, Oswaldo Robles, José Gaos, Luis Recaséns Siches, Eduardo Nicol y los más jóvenes, Luis Villoro, Miguel Bueno, Ricardo Guerra, presiden la vida filosófica en la Universidad Nacional; en provincia destacan, sobre todo, Fernando Salmerón, joven rector de la Universidad veracruzana, y Wonfilio Trejo, profesor de la misma, quien en un reciente libro sobre Dilthey [58] muestra su capacidad de profundizar en los filósofos contemporáneos. Estos autores, como muchos otros de América, tienen su portavoz en el Fondo de Cultura Económica, editorial de prestigio continental, y en otras dos más no menos importantes, la de la Universidad Nacional y la de la Universidad veracruzana [59].

En Brasil son numerosos los núcleos donde se cultiva la filosofía; en Río, por ejemplo, está Euryalo Cannabrava, estudioso de la lógica matemática; en San Pablo se encuentran Miguel Reale y Vicente Ferreira da Silva, así como João Cruz Costa, cuya magnífica historia del pensamiento brasileño hemos citado en varias ocasiones en este trabajo. En Colombia trabajan intensamente Rafael Carrillo, Danilo Cruz Velez y Jaime Jaramillo, quien en compañía de Jaime Velez Correa ha escrito un *Proceso de la filosofía en Colombia,* editado por la Universidad de Antioquía (1960). En Bolivia actúan: Guillermo Francovich, cuyo libro sobre las ideas bolivianas también hemos citado aquí, Gustavo Adolfo Otero y Felipe Pescador. En Panamá, Diego Domínguez Caballero, Ricaurte Soler e Isaías García, quienes han dedicado sendos trabajos al estudio de la realidad panameña. En Venezuela,

58. *Introducción a Dilthey.* Universidad Veracruzana, México, 1962.
59. Cf. *México y la Cultura.* Secretaría de Educación Pública, México, 1961.

bajo el impulso de Juan David García Bacca, se destaca Ernesto Mayz Vallenilla, cuyas *Fenomenología del conocimiento* y *Ontología del conocimiento* son modelos de seriedad y profundidad. Y en Uruguay sobresalen Emilio Oribe, Juan Llambías de Azevedo, Carlos Benvenuto, Luis Gil Salguero, Alberto Zum Felde y Arturo Ardao, cuya historia de la filosofía uruguaya también nos ha auxiliado bastante en este trabajo.

Vasto es, ciertamente, el panorama de la filosofía académica iberoamericana; un examen más minucioso de sus perfiles requeriría un trabajo distinto y más amplio que este "panorama". En todo caso, vale la pena concluir que los filósofos iberoamericanos han escudriñado todos los rincones y recovecos de la filosofía occidental, se encuentran "al día" en lo que respecta a información, cosa que se había anhelado durante mucho tiempo. Y los más jóvenes, fundados en las obras de las anteriores generaciones, no se apresuran ya a tomar banderías dentro de una determinada posición, sino que estudian los distintos sistemas sin participar del espíritu un tanto sectario que a veces anima a sus representantes. Posiblemente esa actitud preludia una nueva etapa para nuestra filosofía, que ya comienza a abandonar la actitud puramente receptiva para aportar soluciones a los distintos poblemas a que se enfrenta.

16. Francisco Romero: una teoría del hombre

Decíamos antes que la obra de Francisco Romero merece una mención especial; varios tratadistas coinciden en afirmar que sus libros, especialmente *Teoría del hombre*, lo convierten en el filósofo más importante de Iberoamérica [60]. Como lo indica el nombre de dicha obra, su aportación se centra, sobre todo, en lo que Gaos ha llamado el tema de nuestro tiempo: el tema del hombre.

60. Cf. de Juan Carlos Torchia Estrada: *La filosofía en Argentina.*

Esta preocupación humanística lo inserta en esa tradición iberoamericana de la cual ya hemos hablado en este ensayo. Informado en las filosofías de Dilthey, Scheler y Hartmann, como su compatriota Korn, cuyo lugar ha ocupado en el pensamiento filosófico argentino, primero en la *Filosofía de la persona* y después en la *Teoría del hombre* mencionada [61], se ha ocupado de precisar lo distintivo de lo humano en relación con el mundo que lo rodea. Su doctrina, ha dicho Gaos [62], es la clásica doctrina de los grados del ser; distingue los siguientes estratos: "realidad material o física, vida, psique y espíritu". Romero, desde luego, se ocupa sobre todo de caracterizar los tres últimos. La diferencia entre el animal y el hombre radica en la "intencionalidad" de la psique humana y en la "preintencionalidad" de la psique animal, o como él lo llama, "psiquismo originario", de meros estados vividos. Esto es, la intencionalidad de la conciencia humana consiste en su capacidad para "percibir objetos", para percibir el mundo objetivo distinto de la conciencia, del hombre, en tanto que el animal vive sus estados sin diferenciarse de sus circunstancias ni adquirir consistencia propia.

El hombre es, pues, capaz de concebir el mundo objetivo, y no solo eso, sino que también es capaz de objetivarse a sí mismo, de concebirse como un objetivo. Sin embargo, estas notas no se refieren al puro intelecto: "Lo propio de la conciencia intencional es consistir en un haz de intenciones o actos proyectados hacia objetos, en funciones de aprehensión cognoscitiva, de emoción o de voluntad". Aunque puede verse que todas las funciones psíquicas humanas son intencionales, hay una "precedencia de lo cognoscitivo", pues solo en la función del conocimiento se crea el objeto; y lo volitivo y lo emocional operan sobre esa distinción cognoscitiva.

61. Cf. *Filosofía de la persona*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1944. y *Teoría del hombre*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1952.
62. Cf. José Gaos: *Sobre Ortega y Gasset y otros ensayos*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1957.

Fundándose en esa capacidad intencional, Romero todavía distingue entre hombre "natural" y hombre "espiritual", el primero crea objetividades "pero al punto las subordina a los fines inmediatos del percipiente, quien las cataloga bajo los rubros de lo interesante o indiferente, de lo útil o lo inútil, de lo agradable o desagradable, de lo atrayente o repugnante, etc.... Los actos intencionales, por lo tanto, se disparan hacia las objetividades dadas, pero hay en ellos un regreso hacia el sujeto", hay un regreso subordinado a los fines prácticos. El espíritu, en cambio, estima al objeto por sí mismo, independientemente de esos fines prácticos, "el acto espiritual se proyecta hacia el objeto y se queda allí".

El hombre, alternativamente, es capaz de ambos tipos de objetivación, pero solo mediante la segunda crea la cultura, que es "toda creación del hombre que logra sustantividad y autonomía respecto a su creador y goza por tanto de una existencia relativamente separada: una institución, una obra de arte, una teoría, una costumbre, etcétera". Y es justo en esa autonomía donde radica el valor. "El valor viene a ser la medida de la trascendencia y, por lo tanto, de la efectiva realidad del ser; en cada instancia —entidad o actividad—, es la dignidad que le corresponde por la trascendencia que encarna; por parte del sujeto valorante, esa dignidad es aprehendida mediante especiales actos de emoción".

La trascendencia para Romero es la capacidad que tiene el ente para salir fuera de sí mismo; en el mundo físico y biológico el ente se trasciende a sí mismo al no ser puramente individual sino al pertenecer a estructuras y al desarrollarse, al evolucionar. El hombre, por su parte, se sale de sí mismo, se trasciende, en la objetivación. La trascendencia más perfecta es la del espíritu. El espíritu, o la persona, como dice en uno de sus libros citados, "funciona como un haz de movimientos trascendentes; es pura trascendencia. Su ser es trascender".

De modo que el valor es la medida de la trascendencia, mientras más se trasciende más valores se realizan.

En consecuencia, el fundamento de una ética radicaría en el imperativo de trascender espiritualmente, en decidir la balanza a favor del espíritu, cada vez más en menoscabo del hombre natural.

CAPÍTULO VII

UNA FILOSOFÍA DE AMÉRICA

17. Objetivos y métodos

El camino señalado por Ramos, Freyre, Martínez Estrada y los otros pensadores nacionalistas abrió brecha a una nueva filosofía que es, sin lugar a dudas, la corriente más original que ha producido Iberoamérica, con cuyo somero análisis cerraremos este trabajo. Se trata de una filosofía de América; que pretende averiguar lo que es América. Esta filosofía constituye el resultado de dos tendencias que hemos visto marcarse fuertemente en los sistemas aquí estudiados: por un lado el deseo de apropiarse problemas y filosofías de la Europa occidental; y por otro el tema de América impuesto por nuestra problemática circunstancia. La filosofía de América, con los instrumentos conceptuales de la filosofía occidental, aborda su tema propio, el de la realidad americana. Por eso hay filosofía de América historicista, existencialista, fenomenológica, idealista y tomista. Es original por el tema, a veces por el tratamiento, pero no por sus conceptos básicos.

Sin embargo, no es el prurito de originalidad lo que ha llevado a la formulación de esa filosofía, sino, primero que nada, la idea de que la filosofía, como dice Ramos, debe ser un saber de salvación, debe tener una función vital como la cultura toda; luego, por un afán de autenticidad, por un querer filosofar sobre lo que se tiene di-

rectamente enfrente y no sobre los libros, por un afán de escapar de la filosofía libresca; y, por último, por un querer aportar nuestra experiencia al cúmulo de la experiencia humana, por un no querer ser parásitos de la cultura occidental.

Han destacado en esta corriente, en primer término, el mexicano Leopoldo Zea, quien ha dedicado al tema una vasta obra, y sus compatriotas Edmundo O'Gorman, Francisco Larroyo y Antonio Gómez Robledo, animados por los estímulos del "transterrado" José Gaos, quien también ha escrito sobre lo mismo; el venezolano Ernesto Mayz Vallenilla; y el uruguayo Alberto Zum Felde. En torno a ellos trabajan varios estudiosos de la historia de las ideas de los respectivos países, que investigan y escriben fundándose en el criterio de los anteriores.

Contra lo que pudiera creerse, no es la filosofía de América una filosofía particularista, esto es, una *contrafilosofía*. A este respecto, Zea se expresa con toda la claridad: "Esta tarea de tipo universal y no simplemente americano, tendrá que ser el supremo afán de nuestra posible filosofía. Esta nuestra filosofía no deberá limitarse a los problemas propiamente americanos, a los de su circunstancia, sino a los de esta circunstancia más amplia en la cual estamos insertos como hombres que somos, la llamada Humanidad. No basta querer alcanzar una verdad americana, es menester, además, tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres...". ¿Cómo puede alcanzarse una verdad válida para todos los hombres en una especulación sobre América? Del siguiente modo: "Comprender, dice Zea, es tener una idea clara de sí mismo. De aquí que sea una de nuestras más urgentes tareas la de captar, mediante esta comprensión, la idea que nos es propia. Primero en forma relativamente circunstancial, comprendernos como mexicanos, argentinos, peruanos, chilenos, etc. Dentro de nuestras múltiples diferencias como individuos concretos es menester captar lo que nos caracteriza como pueblos determinados, esto es, qué es lo que hace de un mexicano un mexicano

y de un argentino un argentino, caracterizándolo como tal dentro del conjunto de hombres. Y, a continuación, ¿qué es lo que hace que un mexicano o un argentino o cualquier otro hispanoamericano, sea, además de mexicano o argentino, un hispanoamericano? Esto es, dentro de las múltiples diferencias que pueden tener entre sí los hispanoamericanos, qué es lo que hace posible darles este nombre genérico. O, en otras palabras, cuál es la idea propia de Hispanoamérica. Y, a continuación, qué es lo que tiene de común un hispanoamericano con un brasileño. Qué es lo propio de Iberoamérica. Y, para culminar, qué tienen de común los iberoamericanos con los norteamericanos, qué tiene de común la América íbera con la América sajona. Preguntarse si existe una idea propia de América, sin más"[63]. Esta especie de ascensión se continúa, según el propio Zea, comparando América con Europa y luego con los otros continentes, hasta poder hablar de América en la historia.

Como puede verse, este programa de Zea, que ha venido cumpliendo en distintos libros, hasta redactar su *América en la historia,* está muy lejos de ser una filosofía puramente circunstancial. Aspira a formular una verdad humana, pero no de un hombre en abstracto, sino de un hombre concreto como lo es el americano, que no por ser individual y circunstancial deja de ser hombre. El americano, dice Zea, es un hombre como cualquier otro, pero en una circunstancia determinada, en esta circunstancia llamada América. La verdad filosófica acerca de él será válida en primer término para quienes se encuentren en una circunstancia semejante y luego para todo hombre.

Otro tipo de planteamiento hace Edmundo O'Gorman: "¿Qué es ser americano? ¿Qué es América? He aquí el objeto de nuestra preocupación constitutiva", ella "estriba en el deseo y necesidad de llegar a saber qué tipo

63. Cf. *América como conciencia.* Ediciones de Cuadernos Americanos, México, 1953, y *América en la historia.* Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

de entidad es ésta que con ese nombre mentamos, cuál es su génesis, su realidad y estructura, cuál, en suma, su ser". O'Gorman, historiador de profesión, aunque reconoce que tal pregunta lo remite a la filosofía, declara que solo por vía de análisis histórico pueden resolverse esas cuestiones [64]. Su tesis se basa en una teoría del hecho histórico, ningún objeto puede considerarse en sí mismo, sino siempre en función de la conciencia que lo conoce, incluso del ser mismo del cognoscente; o más claro todavía, los hechos históricos solo son tales cuando se constituyen en la historiografía, cuando se incorporan a la conciencia histórica. Y es justamente este *saber* de ellos lo que les otorga el sentido como tales, lo que les concede el *ser* histórico. Por tal motivo, el *ser* de América no es otro que la *idea* de América, la *idea* que de América tiene la conciencia histórica. Especulando sobre el descubrimiento de América, O'Gorman afirma que los historiadores que hablan del mismo sucumben al prejuicio de considerar a América como un hecho en sí, como "un ente investido desde siempre para todos y en todo lugar de un ser predeterminado, cabalmente constituido e inalterable", al cual le ocurre que lo descubren. En cambio, si se aplica su punto de vista, la pregunta por quién descubrió América se transforma en esta otra: "¿Cuándo y cómo aparece América en la conciencia histórica?" Y, consecuentemente, en la medida en que esa conciencia histórica no descubre un ser ya hecho antes, sino que lo integra en el acto mismo de la comprensión, el descubrimiento de América se transforma en la invención de América.

El ser de América, pues, no se descubre, sino que se inventa; pero hay algo más: como la conciencia histórica del historiador no es permanente, sino mutable, como todo lo condicionado por el ser histórico del hombre, el

64. Cf. de Edmundo O'Gorman: *La idea del descubrimiento de América*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1951, y *La invención de América*. Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

ser de América no se constituye de una vez, sino que se ha venido haciendo al compás de la transformación de la conciencia histórica. El ser de América es también un ser histórico.

Por su parte, Francisco Larroyo sostiene, congruente con su idealismo neokantiano, que una filosofía de América solo es posible como una filosofía de la historia de América cuya pregunta básica podría ser ésta: "¿Qué es América en su historia, en su valor y proyección de vida, dentro del acontecer cada vez más pródigo y dramático de la historia universal?". Es decir, ¿qué sentido tiene la historia de América en la historia universal? Para responder a esta pregunta, y ante la pluralidad de entidades que constituyen a América, Larroyo sostiene la idea de formular una morfología de la cultura americana, como Ramos lo hizo de la cultura mexicana. Ella consistiría en encontrar el sentido de su historia y las formas de su cultura y luego criticarlos a través de una consideración axiológica. Esto es, se trata de considerar a América en términos de valor, de elaborar una crítica que opere con las categorías axiológicas verdad, belleza, bondad, justicia, etc. Así, "la razón histórica hace comprensible, exhibe objetivamente lo acaecido, la crítica de la historia emite juicios de valor sobre aquella realidad histórica". Hay, pues, en semejante modo de abordar la filosofía americana una fidelidad a la historia, un "historicismo" y una valoración "crítica", o para decirlo en "un solo término: historicismo crítico o trascendental" [65].

El escolástico Antonio Gómez Robledo recuerda: "lejanos están los días en que nuestro querido maestro Gaos nos proponía este grandioso tema en aquellas tardes maravillosas de Mascarones, cuando, como otro Próspero, solía reunir en torno suyo a su grupo más predilecto para comunicarnos sus vivencias más hondas, y lo que, a su entender, debía ocupar preferentemente la atención del

65. Cf. de Francisco Larroyo: *La filosofía americana, su razón y su sinrazón de ser.* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1958.

filósofo americano. Quienes formábamos aquel inolvidable cónclave andamos hoy dispersos, separados unos de otros... pero en todos arraigó la ilusión, realizada ya por algunos tan brillantemente, de consagrar por lo menos parte de su obra a explorar, en sí misma o en su inmensurable encarnación, algún sector siquiera de la idea de América". Porque para él, en efecto, "América, en cuanto entidad histórica, vale decir, la América postcolombina, nació y se constituyó por obra y bajo la dirección de una idea, unitaria o plural, poco importa, pero en todo caso como resultado del impacto más grandioso que conoce la historia, del mundo eidético sobre el mundo fáctico".

Gómez Robledo estudia un sector de esta idea de América, aquel en el cual ésta se concreta jurídico-políticamente, esto es, en el auténtico americanismo, que no panamericanismo. Y sobre esa idea afirma: "Para decirlo de una vez, y después de haber pensado en esto largos años, la vivencia de la peculiaridad americana, común a nosotros, a nuestros héroes de la Independencia, a los descubridores y aun a los predescubridores, radicaría en ver en este nuevo mundo un territorio propicio, por decirlo así, a la realización de valores que, por uno u otro motivo, no han alcanzado en el antiguo su plena encarnación en la historia". Por ello, la idea de América no hay que tomarla "en la estrecha acepción psicológica que ha acabado infortunadamente por tener, sino en la noble significación platónica que tuvo un día, o sea como entidad ejemplar y regulativa de la realidad empírica, entidad aprehendida, además, no solo con la razón, sino —como lo dijo también Platón—, "con toda el alma". "Explíquese el fenómeno como se quiera, añade, lo cierto es que América —y no así ninguna otra de las partes del mundo— se ha desenvuelto históricamente en función de una idea, de su idea, y que nuestros mayores próceres han cifrado justo su gloria en haber sido agentes de enla-

ce, demiurgos, como si dijéramos, entre la idea y la historia" [66].

El venezolano Mayz Vallenilla, en los preludios de una investigación que probablemente será más amplia, afirma estar convencido de que "es de todo punto de vista impropio hablar en sentido puramente *ontológico* de un «ser latinoamericano». Ello implica en sí un contrasentido. Lo único que puede afirmarse con rigor, y comprobarse históricamente, es una experiencia americana del Ser que, al realizarse, configura a su vez el ser histórico del hombre latinoamericano. Semejante experiencia histórico-ontológica revela una comprensión «original» del Ser en el latinoamericano y, al propio tiempo, postula que deben existir especiales «condiciones de posibilidad existenciarias» mediante las cuales ella se realice".

Muy influido por Heidegger, Vallenilla considera que el "ser americano" no se capta en un mítico y remoto pasado (como lo creen por ejemplo los indigenistas), ni en la creencia de un destino especial de América, sino que "El camino diseñado para la hermenéutica existencial del ser americanos —hombres del Nuevo Mundo— debe ser, entonces, iluminar aquella comprensión preontológica del mundo en que vivimos y en el que somos seres—en—el—mundo" [67]. O para decirlo más fácilmente, es necesario describir cómo comprendemos preconceptualmente nuestro mundo, cómo lo vivimos antes de captarlo o comprenderlo intelectualmente.

18. La idea de América

Puede verse por lo anterior cómo sobre este particular hay una diversidad de enfoques y métodos. Sin embargo, todos coinciden en considerar que no es posible

66. Cf. Antonio Gómez Robledo: *Idea y experiencia de América.* Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
67. Cf. Ernesto Mayz Vallenilla: *El problema de América.* Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1959.

definir a América sin compararla con el occidente o con toda la historia en general. Y, efectivamente, resulta imposible averiguar qué tienen los americanos de original y qué de común en relación con el resto de los hombres, sin tener una idea de éstos, una idea sobre la cual se destaque la idea propia de América. En esta forma, para adquirir una idea apropiada de América, es necesario situarla en la totalidad, o en la historia, como dice Zea.

¿Cuál es, por tanto, la idea de América? En las respuestas coinciden estos autores mucho más que en los métodos. Son, desde luego, mucho más diáfanos y explícitos Zea y O'Gorman que los demás. Zea dice que a América le ha ocurrido que, vista por ojos europeos, como los de Hegel, por ejemplo, ha sido considerada como un continente del futuro, como una utopía promisoria cuya verdadera incorporación a la historia solo se efectuará cuando el espíritu emigre de la vieja Europa. Esta consideración, que ha prevalecido desde el descubrimiento y conquista de América, no implica otra cosa que una amputación a la humanidad del americano. "La esencia de los humanos, dice Zea, aquello por lo cual un hombre es un hombre, es la historia. El hombre es un ente histórico; es decir, un ente cuya esencia es el cambio". Ahora bien, si esto es así, al considerar al americano como un ente de futuro, sin historia, sin pasado, no se está haciendo otra cosa que negarle la esencia de lo humano. La deshumanización que hemos sufrido en la conciencia europea tiene su origen en esta negación de nuestra experiencia, en este desconocimiento de nuestro pasado. Para el europeo, a pesar de nuestros quinientos años de existencia, seguimos siendo entes de futuro, meras posibilidades.

Mas lo peor del caso es que los americanos hemos estado de acuerdo; gran parte de nuestra vida independiente nos la hemos pasado tratando de negar nuestra historia, desconociéndonos a nosotros mismos: "La historia del hombre americano está formada por este su querer vivir en el futuro; por este negarse a reconocer que tiene

una circunstancia que le es propia; por este empeñarse en ser utopía europea; por este negarse a ser americano" [68]. Tratando de realizar los ideales típicos de la Europa moderna, el americano se ha negado a sí mismo; empero, esta realidad negada se ha vengado, apareciendo cuando menos se la espera; los problemas propios de nuestra circunstancia han sido ignorados, pero cuando se cree estar realizando la utopía, reaparecen una y otra vez, por lo mismo que no han sido resueltos sino negados.

El imperativo que de todo ello se desprende es el de asumir nuestro pasado haciéndolo propio, el de asumir nuestra propia humanidad, el de no ser ya más utopía de Europa, el de cobrar conciencia de nuestro ser americano y procurar realizar nuestras peculiares posibilidades, que son como las de cualquier otro hombre en circunstancias similares a las nuestras. Claro que ello no supone un aislamiento, sino que la posibilidad de una cultura americana auténtica no implica otra cosa que la de "participar *activamente* en la creación o recreación de la cultura occidental", "en otros términos que no sean los puramente imitativos". Tal es el sentido que debe tener el redescubrimiento de lo nuestro, no una pura recepción, sino una participación activa en la factura de la cultura universal.

Si en algo, pues, hemos de imitar a los europeos, es en su capacidad para ser originales, esto es, en "su capacidad para enfrentarse a su propia realidad, para tomar conciencia de sus problemas y buscar las soluciones adecuadas. Es esta capacidad del hombre europeo lo que ha originado la cultura europea. Esto es lo que ha faltado al americano que se ha empeñado en repetir, copiar servilmente los *frutos* de la cultura europea en lugar de copiar el *espíritu* que los ha originado" [69].

O'Gorman, por su parte, distingue el ser geográfico y el ser histórico de América. El primero se constituye en la aventura vespuciana, la idea de un cuarto conti-

68. Zea: *América como conciencia.*
69. Zea: *América en la historia.*

nente destruye la antigua concepción geográfico teológica tripartita que consideraba el mundo limitado a Europa, Asia y África, trinidad símbolo de las tres personas divinas, las tres virtudes teologales, etc. En suma, el ser geográfico de América fue la instancia que hizo posible, en el seno de la cultura occidental, la extensión de la imagen del mundo a toda la tierra.

El ser histórico es mucho más complejo, y tiene esencial relación con la concepción de la historia de Occidente. Según ésta, la historia universal es un despliegue gradual de lo menos a lo más perfecto y en el que la civilización occidental representa el punto más alto, el peldaño superior de la escala histórica, de tal modo que las otras civilizaciones solo adquieren sentido en relación con ellas, son más o menos maduras mientras más o menos se acercan a Occidente; de acuerdo con esto, desde su "invención" América se constituye como la mera posibilidad de ser Europa; de seguir el destino histórico europeo; por eso, paradójicamente, "a medida que América va siendo, va dejando de ser América; la significación profunda de su historia estriba, pues, en que se va aniquilando su ser a medida que se actualiza", a medida que va siendo Europa, va dejando de ser América. Pero otro tanto ocurre con la civilización occidental, ella también se disuelve, pues a medida que se va ampliando, a medida que otras civilizaciones se la van apropiando, va dejando de ser individual, va dejando de ser occidental puramente, para ser universal. Y así, a medida que América se disuelve para ser occidental, actúa como disolvente de esa cultura occidental que, comenzando estrecha y provincianamente en la modernidad, termina haciéndose universal; de ahí que O'Gorman defina su ser histórico como la instancia que hizo posible la extensión "del concepto de historia universal a toda la humanidad", concepto mismo que antes se aplicaba solo a Occidente [70].

70. O'GORMAN: *La invención de América.*

Estas respuestas de Zea y O'Gorman abarcan a las demás, a la idea de Gómez Robledo de que los valores propios de América son los mejores de la cultura occidental, valores que solo parcialmente encarnan en la historia de América; y a la idea de Mayz Vallenilla, en el sentido de que el americano acentúa el futuro, uno de los tres éxtasis temporales propios de todo hombre y de que se define a sí mismo como nuevo en contraposición con el concepto que tiene de Europa como Viejo Mundo.

En esta forma desarrollan sus trabajos aquellos que piensan que la filosofía americana tiene un tema propio y primordial. Curados de un nacionalismo estrecho, no dejan de sentir un "compromiso" con las circunstancias que les son propias. Sienten que aún no se ha hecho todo en la historia y la cultura americanas, y que lo que falta no es accesorio, sino esencial. Falta la propia definición, la asimilación de la experiencia propia indispensable para asumir un papel positivo en la historia universal, para colaborar en la hechura de ella. Hace tiempo que en todos los sectores de la cultura iberoamericana se trabaja para lograr esas metas, los filósofos no se han querido quedar fuera de esta tarea en la que están empeñados literatos, artistas, científicos y políticos; una ya larga tradición de luchas, un pasado y un presente constituidos de problemas y situaciones verdaderamente dramáticas les impiden aislarse en la clásica torre de marfil y les recuerdan a cada momento que, además de ser filósofos, son hombres, con todas las responsabilidades que implica la condición humana.

ÍNDICE

Se acabó de imprimir
en julio de 1963, en los
Talleres Gráficos Buschi S. R. L.,
Cochabamba 2271, Buenos Aires